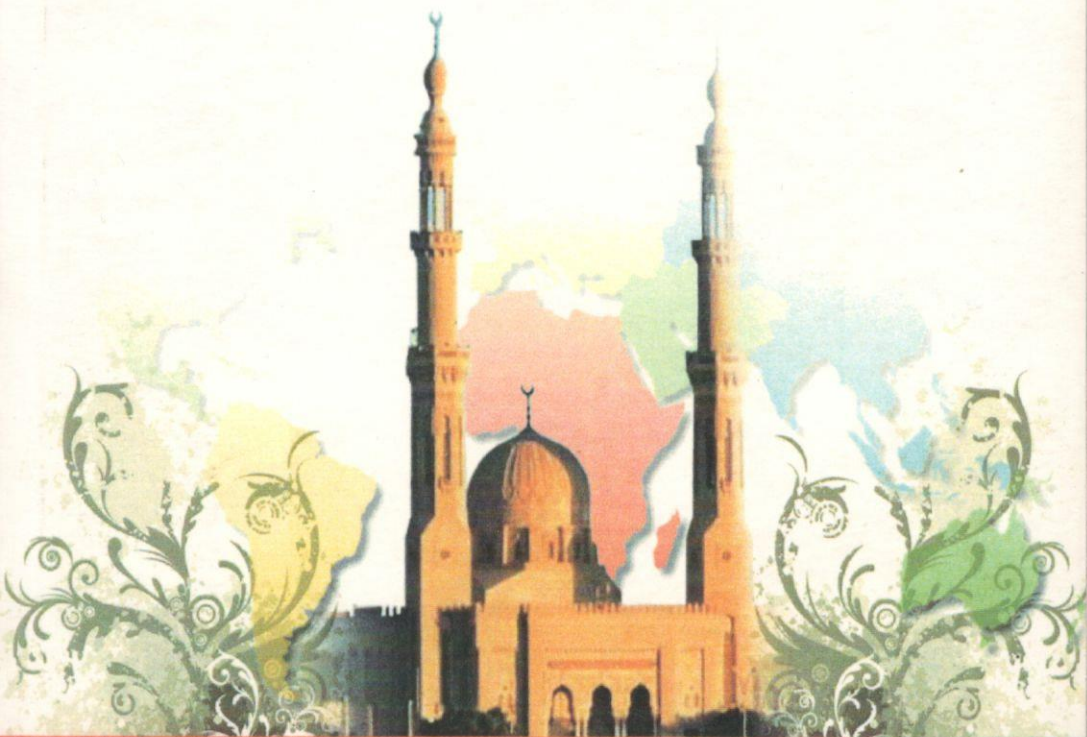


METODE IJTIHAD *Mazhab Zahiri*

STUDI TENTANG PEMIKIRAN IBNU HAZM AL-ANDALUSI

Prof. Dr. H. Ahmad Qarib, M.A.



Editor
Dr. Saidurrahman, M.A.

METODE IJTIHAD **Mazhab Zahiri**

STUDI TENTANG PEMIKIRAN IBNU HAZM AL-ANDALUSI

Prof. Dr. H. Ahmad Qarib, M.A.

Editor
Dr. Saidurrahman, M.A.



KATA PENGANTAR

Bismillah al-Rahman al-Rahim

Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT., bahwa penulis akhirnya dapat menyelesaikan laporan penelitian individual yang berjudul Metode Ijtihad Ibn Hazm al-Zhahiri Dalam Menghadapi Perubahan Sosial.

Keinginan penulis untuk mengangkat judul di atas muncul setelah penulis secara serius mengamati, bahwa di tengah masyarakat Islam, khususnya di Indonesia terdapat kecenderungan untuk mencari pendapat lain di luar empat mazhab Sunni berkenaan dengan persoalan-persoalan hukum Islam sebagai alternative pemecahan ketika menghadapi persoalan hukum yang timbul, termasuk diantaranya mazhab zhahiri dan syi'ah. Pilihan penulis jatuh kepada mazhab zhahiri, bukan mazhab Syi'ah, karena mazhab syi'ah masih banyak di temukan pendukungnya termasuk diindonesia, sehingga kajian terhadap mazhab ini masih dapat diperoleh dari mereka. Kondisi ini amat berbeda dengan mazhab zhahiri yang nyaris dianggap sebagai suatu mazhab yang telah punah dalam arti tidak mempunyai pengikut lagi, sehingga nyaris tidak ditemukan pakar yang mendalami dan menguasai mazhab ini. Akibatnya, pengambilan pendapat mazhab zhahiri sering dilakukan secara parsial dan sering menggunakan sumber sekunder yang masih diragukan kebenarannya. Disamping itu, ada kesan bahwa mazhab zhahiri merupakan mazhab fiqh yang sesat. Kesan negative ini tentunya berlebih-lebihan. Oleh

karena itu, penulis mengangkat kajian mazhab ini dalam rangka menghapuskan kesan negative tersebut sekaligus untuk sumbangan ilmiah bagi para peminat mazhab ini.

Selanjutnya pilihan penulis tertuju kepada Ibn Hazm al-Andalusi al-Zhahiri, karena tokoh tersebutlah yang berjasa mengembangkan mazhab yang dibangun oleh Daud al-Zhahiri, sehingga jika pada mulanya mazhab ini hanya sekedar reaksi kritis terhadap perkembangan pemikiran rasional yang menjurus kepada takwil yang melampaui batas, maka Ibn Hazm membangun metodologi ijihad mazhab ini. Oleh karena itulah, maka pilihan penulis jatuh kepadanya. Disamping itu, umumnya literatur mengenai mazhab ini yang masih dapat ditemukan adalah karya-karya Ibn Hazm, sementara karya Daud, meskipun tercatat banyak, namun sudah tidak dapat ditemukan lagi, baik dalam bentuk cetakan maupun manuskrip.

Terima kasih penulis ucapkan kepada: Rektor IAIN Sumatera Utara, Khususnya Bapak Dekan Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara yang telah membantu penyaluran dana penelitian untuk pelaksanaan penelitian ini.

Demikianlah, dengan segenap keterbatasan penulis persembahkan laporan penelitian yang masih mempunyai banyak kelemahan dan kekurangan ini. Penulis berharap koreksi dan kritik dari pembaca yang berminat untuk perbaikan selanjutnya.

Penulis

Por. Dr. Ahmad Qorib, MA, DKK.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar

Daftar Isi

BAB 1

PENDAHULUAN

- A. Latar Belakang Masalah - 1
- B. Rumusan Masalah dan Penjelasan Istilah - 7
- C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian - 9
- E. Studi Kepustakaan yang Relevan - 9
- E. Metode Penelitian - 11
- F. Sistematika Penulisan 13

Bab 2

IBNA HAZM DAN MAZHAB ZHAHIRI

- A. Mazhab Zhahiri Sebelum Ibn Hazm - 17
- B. Pendidikan dan Kecenderungan Ibn Hazam pada Mazhab Zhahiri - 23
- C. Perjuangan dan Peranan Ibn Hazam dalam Mazhab Zhahiri - 32

Bab 3

IJTIHAD DAN PERUBAHAN SOSIAL

- A. Pengertian Ijihad - 43
- B. Persyaratan Ijihad - 47
- C. Urgensi Ijihad dalam Perubahan Sosial - 52

METODE IJTIHAD IBN HAZM DAN APLIKASINYA

- A. Pendekatan Zhahiriah dalam Ijtihad Ibn Hazm - 59
 1. Perintah dan Larangan - 62
 2. Umum dan Khusus - 68
- B. Metode Istidlal Ibn Hazm - 75
 1. Dalil dari Nash - 76
 2. Dalil dari Ijma' - 80

PENUTUP

- A. Kesimpulan - 109
- B. Implikasi - 113
- C. Saran-saran - 115

DAFTAR PUTAKA

1

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sumber utama hukum Islam adalah Alqur'an dan sunnah Rasulullah saw. Keduanya merupakan acuan dalam penemuan dan penggalan hukum Islam guna menjawab persoalan-persoalan legalistik yang dihadapi manusia dalam hidupnya; baik dalam interaksi sosialnya, komunikasinya dengan Allah maupun dalam kehidupan pribadinya. Jika kebanyakan nash Alqur'an bersifat kulli atau merupakan penjelasan umum, kaidah-kaidah, prinsip-prinsip yang umum dan filosofis dari syari'at Islam, maka sunnah justru merupakan kebalikannya. Kebanyakan nash sunnah bersifat juz'i atau merupakan penjelasan yang terperinci terhadap hal-hal yang dikemukakan oleh Alqur'an secara umum,¹ meskipun ada pula sunnah yang berisi penjelasan umum, kaidah-kaidah dan prinsip umum dan filosofis yang pada dasarnya semakin mempertegas dan memperkuat kaidah dan prinsip hukum yang terdapat dalam Alqur'an. Sebaliknya dalam Alqur'an pun ditemukan sejumlah ayat yang menjelaskan hukum secara terperinci seperti persoalan waris.

Pada masa Rasulullah saw. masih hidup, penjelasan hukum Islam datang langsung darinya sebagai penerima wahyu dari Allah dan penyampai risalah-Nya, baik dalam bentuk nash

Alqur'an yang turun berkenaan kasus yang muncul maupun sunnahnya yang merupakan wahyu tak tertulis dari-Nya. Tugasnya sebagai seorang Rasul memberikan kewenangan kepadanya untuk menjelaskannya kepada umat manusia, sekaligus memerintahkan mereka untuk mentaatinya.²

Selanjutnya setelah Nabi wafat, penjelasan hukum Islam tak mungkin lagi diperoleh langsung darinya. Pemecahan masalah hukum yang terus menerus muncul dilakukan melalui pemahaman dan penerapan nash yang ada sepanjang memungkinkan. Betapapun, perkempangan alamiah kehidupan sosial yang terus berkembang dan mengalami berbagai perubahan yang cepat telah menimbulkan banyak masalah yang tidak ditemukan ketentuannya dalam dua sumber hukum itu. Hal ini menuntut ijtihad untuk memecahkan problema itu.

Kenyataan tersebut sejak awal diantisipasi para sahabat Nabi saw. sebagai terungkap dalam hadis Mu,adz³ dan riwayat lainnya. Demikian pula para tabi'in dan ulama dari berbagai generasi sesudahnya. Mereka tidak pernah menghentikan roda ijtihad dalam perjalanan sejarahnya seiring dengan dinamika kehidupan manusia dengan segenap persoalannya. Sejarah telah mencatat kemunculan para mujtahid pada masing-masing kurun waktu yang berbeda-beda, mulai dari sahabat Nabi saw., para tabi'in, tabi, al-tabi'in dan seterusnya. Pada masa-masa tersebut ijtihad dilakukan secara bebas, belum ada keterikatan pada mazhab tertentu dan berkenaan dengan kasus-kasus yang dihadapi langsung dalam kenyataan hidup sehari-hari. Akan tetapi pada akhir periode ini gejala kemazhaban mulai tumbuh ke permukaan, ditandai oleh munculnya corak ijtihad yang mengelompokkannya pada dua aliran besar. pertama: Ahl al-Hadis yang terdiri dari fukaha Madinah atau Hijaz. Mereka ini mempunyai komitmen yang kuat terhadap hadis, karena

berada kawasan yang menjadi sumbernya. Kedua: Ahl al-Ra'y, karena kuatnya komitmen mereka pada penalaran hukum dan lemahnya komitmen mereka pada hadis sebagai dasar ijtihad mereka. Umumnya mereka adalah fukaha Irak yang berada jauh dari sumber hadis itu.⁴

Dalam perkembangan selanjutnya, ijtihad secara mutlak tanpa keterkaitan dengan mazhab terus berlanjut. Bahkan semakin semarak mencapai puncak zaman keemasannya dengan lahirnya banyak mujtahid mutlak yang mempunyai nama dan pengaruh besar pada masa-masa sesudahnya, seperti Imam Abu Hanifah (w. 150 H.), Imam Malik (w. 179 H.), Imam Syafi'i (w. 204 H.), Imam Ahmad bin Hanbal (w. 241 H.), Imam Daud bin Ali al-Asbighani (w. 270 H.) dan lainnya. Sementara itu, batasan kedaerahan dengan penonjolan corak berbeda, terutama antara kawasan Irak dengan Ahl al-Ra'y dan Hijaz dengan Ahl al-Hadis tidak lagi bertahan utuh. Ini disebabkan terjadinya interaksi ilmiah yang intensif di kalangan ulama antara berbagai kawasan itu melalui perjalanan ilmiah, saling tukar menukar informasi ilmiah, seminar dan diskusi yang mereka lakukan di masjid-masjid sebagai pusat kegiatan ilmiah. Al-Syafi'i misalnya, sebelum menetap di Mesir dan membuat fikih "baru" nya sempat dua kali pergi dan menetap untuk waktu yang agak lama di Irak. Ia banyak berdiskusi dengan Muhammad al-Hasan, murid Abu Hanifah ra. Sebaliknya, di Irak pun muncul ulama-ulama ahli hadis, seperti Imam Ahmad bin Hanbal dan lainnya. Dengan demikian, antara fukaha Irak dan Hijaz telah terjadi proses pendekatan yang mempersempit jurang pemisah antara mereka, meskipun dengan tingkat intensitas yang berbeda. Sintesa ini justru memperkaya metode ijtihad dan corak pemikiran para mujtahid mutlak pada waktu itu.

Di belakang mereka, muncul para mujtahid yang terdiri dari murid-murid mereka. Sebenarnya mereka ini berkemampuan

untuk berijtihad, namun mereka tidak mau melepaskan diri dari bayang-bayang gurunya, terutama dari segi corak dan metode ijtihadnya, kendati boleh jadi hasil ijtihad mereka berlainan dengan ijtihad gurunya. Mereka justru mempertegas kerangka pemikiran fikih gurunya dan mempertegas bangunan konsep mazhab dengan ciri dan karakteristik yang semakin menonjol. Kesemarak ijtihad diikuti dengan pembakuan kerangka metodologis mazhab dan pembukuan hasil ijtihadnya dalam kitab-kitab fikih dan usul fikih masing-masing mazhab. Periode ini berkisar antara awal abad II H. hingga pertengahan abad IV H.⁵⁵

Pada periode berikutnya, mulai pertengahan abad IV H, sampai pertengahan abad VII H. muncul kecenderungan yang lebih kuat untuk berpegang teguh pada mazhab-mazhab fikih yang telah mapan seperti empat mazhab Sunni, yakni Hanafi, Maliki, Syafiri, dan Hanbali, mazhab Syi'i dengan beberapa sekte, mazhab zhahiri⁶ dan lainnya. Mulanya muncul kelesuan ijtihad, kurang kemandirian dalam ijtihad yang akhirnya nyaris menjurus kepada stagnasi pemikiran. Secara perlahan semangat taklid semakin menonjol dan diikuti persaingan dan fanatisme kemazhaban,⁷ meski sampai batas tertentu masih ada ulama yang melanjutkan tradisi ijtihad dengan tingkat intensitas yang semakin kecil.

Dalam perkembangannya, mazhab-mazhab yang kurang pendukungnya tak mampu bertahan dan akhirnya hilang dari peredaran, akibat terputusnya mata rantai tokoh pelanjutnya. Salah satunya adalah mazhab Zhahiri. Mazhab ini disebut Zhahiri, karena menurut mazhab ini tujuan dari Syari' tidak diketahui oleh manusia sehingga ada penjelasan dari-Nya dalam bentuk tashrih kalamiy, tanpa meninjau substansi makna yang dihasilkan oleh penelitian terhadap nash-nash, di mana substansi makna itu tidak dikehendaki lafaz berdasarkan

pendekatan kebahasaannya. Pendeknya, mazhab ini membatasi sumber pengetahuan tentang tujuan syari'at pada nash dan makna zhahir (segera dipahami akal langsung dari lafaz itu sendiri).⁸ Mazhab ini mempunyai kecenderungan kuat pada pemahaman pengertian yang tersurat, sehingga istimbat hukumnya kelihatan tekstualis. Mazhab ini menolak sebagian besar penalaran hukum (ra'y)⁹ dalam upaya pengembangan hukum Islam, kecuali apa yang mereka sebut istidlal dengan dalil¹⁰. Di antara penalaran hukum yang mereka tolak keras ialah qiyas,¹¹ istihsan,¹² mashalih mursalat,¹³ saad al-dzari' ¹⁴ dan ta'lil al ahkam.¹⁵ Mazhab ini dipelopori oleh Imam Daud bin Ali bin Khalaf al-Ashbighani (202-270 H.)¹⁶

Kendati tak berpengikut lagi, namun belakangan ini ada kecenderungan untuk mengangkat mazhab ini kembali kepermukaan. Untuk maksud itu, karya Ibn Hazm seperti al-Muhalla bi al-Atsar menjadi buku referensi terpenting di tengah kelangkaan sumber tertulis tentang mazhab ini dari tokoh-tokoh lain mazhab ini. Demikian pula karyanya al-Ihkam fi ushul al-Ahkam menjadi satu-satunya sumber primer metode ijtihad karya ulama mazhab ini.

Kenyataan tersebut menempatkan Ibn Hazm¹⁷ dan karyanya pada posisi sentral untuk dapat memahami dan mereaktualisir pemikiran mazhab ini. Hal ini sebenarnya tidak berlebihan, sebab ia memang mempunyai kedudukan dan peranan yang amat penting dalam sejarah dan perkembangan mazhab ini. Ia dikenal sebagai tokoh yang paling menonjol dalam mazhab ini setelah Daud al-Ashbighani. Bahkan ia lebih radikal dibanding pendahulunya itu dan disebut sebagai pendiri kedua mazhab ini.¹⁸ Oleh karena itu, ia juga mendapat julukan al-Zhahiri.¹⁹

Yang menarik, sejak Islam masuk ke Andalusia, fikih yang berkembang di sana adalah fikih mazhab Maliki. Mazhab ini

tetap dominan dalam kehidupan masyarakat Andalusia hingga masa Ibn Hazm, bahkan ia menjadi mazhab resmi penguasa dinasti Unayyah dan menjadi mazhab resmi negara, terbukti peradilannya dikuasai oleh ulama mazhab Maliki. Sedangkan mazhab lain nyaris tak dikenal dalam pendidikan dan pengajaran, apalagi dalam kehidupan masyarakat. Tidak heran, akibat monolitas mazhab dan pengaruh kekuasaan, taklid kepada mazhab ini tumbuh subur. Di lingkungan mazhab ini pula, ia memperoleh pendidikan awalnya di bawah bimbingan ulama mazhab Maliki.²⁰

Kelihatannya Ibn Hazm tidak merasa puas dengan suasana mazhab Maliki yang dianutnya. Ia pun beralih ke mazhab Zhahiri setelah beberapa waktu menganut mazhab Syafi'i. Betapapun jawaban ketidakpuasannya pada mazhab Maliki dan Syafi'i baru asumsi sementara dan masih perlu pembuktian melalui penelitian lebih lanjut. Pilihannya pada mazhab Zhahiri ini membuatnya sebagai tokoh kontroversial, karena melawan arus kehidupan mazhab di Andalusia pada masa itu. Suatu pertanyaan muncul: mengapa ia memilih mazhab Zhahiri dan tidak memilih mazhab lain? Bukankah ini berarti pindah dari taklid kepada mazhab Maliki dan bertaklid kepada mazhab Zhahiri? Akan tetapi kedudukannya sebagai tokoh sentral kedua dalam mazhabnya menyurutkan asumsi bahwa ia bertaklid kepada pendahulunya itu. Apalagi setelah membaca karya-karyanya di bidang fikih dan ushul fikih, anggapan semacam itu senakin jauh. Boleh jadi, hal itu hanya proses ke arah pematangan pemikirannya dan kemandiriannya dalam ijtihad. Munculnya al-Hazmiyah²¹ sebagai suatu corak pemikiran, meskipun masih dalam lingkup mazhab Zhahiri, adalah gambaran kemandirian ijtihad dan pemikirannya. Oleh karenanya tak mengherankan ia banyak berbeda pendapat dengan pendahulunya sebagai terlihat dalam kitab-kitabnya

terutama al-Muhalla dan al-Ihkam. Itulah sebabnya penulis bermaksud meneliti tokoh ini dan pemikirannya di bidang fikih dan ushul fikih. Untuk itu penulis mengajukan proposal penelitian dengan Judul METODE IJTIHAD IBN HAZM AL-ZHAHIRI DALAM MENGHADAPI PERUBAHAN SOSIAL.

B. Rumusan Masalah dan Penjelasan Istilah

Jika Ibn Hazm dikenal sebagai seorang tokoh mazhab Zhahiri, maka dapat dipastikan ia amat ketat dalam berpegang pada pengertian lahiriah yang tersurat dalam nash. Yang pasti, jumlah nash Alqur'an dan sunnah Nabi saw. terbatas, sedangkan persoalan-persoalan hukum terus menerus muncul bersama dinamika masyarakat. Keterbatasan pemahaman nash secara tekstual tentu tidak bakal mampu menjawab persoalan hukum yang tidak terbatas jumlahnya. Dengan demikian, ada semacam kesan kekakuan dan kurang fleksibel dalam ijtihad Ibn Hazm. Akan tetapi rasanya tidak masuk akal, jika hal itu luput dari perhatiannya. Sebab dinamika masyarakat dan persoalan hukum yang ditimbulkannya telah ada di masa lampau sepanjang sejarah dan perkembangan masyarakat. Di samping itu, adanya kecenderungan untuk mengaktualisir sebagian pemikirannya di bidang fikih akhir-akhir ini mementahkan asumsi itu, karena sebagian pendapatnya masih relevan dengan kebutuhan hukum kontemporer. Boleh jadi, di balik sikap ketatnya berpegang pada nash secara tekstual terbuka peluang lebih luas dalam menjawab persoalan-persoalan itu. Atas asumsi tersebut, maka masalah yang muncul dalam penelitian ini dirumuskan sebagai berikut:

1. Mengapa Ibn Hazm memilih mazhab Zhahiri, padahal mazhab yang hidup dan dominan di Andalusia adalah mazhab Maliki ?

2. Dengan pilihannya pada mazhab Zhahiri, bagaimanakah ia menjawab tantangan persoalan-persoalan hukum yang tidak tersurat dalam nash dan banyak muncul akibat perubahan sosial yang terjadi?

Guna memudahkan pembahasan selanjutnya penulis merasa perlu menjelaskan beberapa istilah, yaitu: Perubahan sosial dan metode ijtihad.

Perubahan sosial ialah segala perubahan pada berbagai lembaga kemasyarakatan dalam suatu masyarakat yang mempengaruhi sistem sosialnya, termasuk di dalamnya nilai-nilai, sikap dan pola perilaku di antara kelompok-kelompok yang ada dalam masyarakat.²² Perubahan sosial sampai pada tingkat tertentu selalu menuntut agar hukum disesuaikan dengan perubahan yang terjadi. Tanpa penyesuaian hukum, maka hukum akan tertinggal dan tidak mampu menjawab persoalan yang terjadi akibat dinamika sosial. Kondisi ini menimbulkan social lag, yaitu ketidakseimbangan dalam perkembangan lembaga-lembaga sosial yang mengakibatkan kepincangan dan kesenjangan dalam masyarakat.

Penyesuaian hukum pada gilirannya menghendaki dilakukannya ijtihad sebagai cara untuk menghasilkan hukum Islam dalam persoalan yang tidak ada nashnya. Dalam istilah ijtihad dapat didefinisikan sebagai suatu pencurahan segenap kemampuan untuk mengistimbathkan hukum syara' yang praktis dari satu-persatu ayat Alquran dan hadis melalui cara istimbath hukum.²³

Selanjutnya kata metode berasal dari bahasa Inggris yang berarti cara.²⁴ Dengan demikian, metode ijtihad ialah cara yang ditempuh seorang Mujtahid dalam rangka menggali hukum syara' dari sumbernya melalui cara-cara tertentu yang dapat diterima.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Ada beberapa tujuan yang hendak dicapai melalui penelitian ini, antara lain ialah:

1. Menyingkap latar belakang sosial-historis dan faktor lainnya yang mendorong Ibn Hazm menempuh jalur ijtihad yang beralasan dengan opini umum masyarakat di sekitarnya, yaitu taklid kepada mazhab Maliki yang dikenal sebagai mazhab resmi pemerintah di Andalusia.
2. Ingin mengetahui sejauh mana pokok-pokok pikirannya tentang ijtihad dan metodologinya dalam bidang hukum Islam, peranannya dalam sejarah perkembangan mazhab zhahiri dan memperkenalkannya dalam rangka pengembangan fikih di masa-masa mendatang.

Setelah penelitian ini berhasil menemukan metode ijtihad Ibn Hazm dalam menghadapi perubahan sosial. Maka diharapkan dapat menjadi sumbangan pemikiran ilmiah bagi mereka yang berniat untuk mengenal dan menghargai jasa Ibn Hazm dalam bidang fikih dan ushul fikih khususnya dan dalam masalah keislaman dan pengetahuan ilmiah umumnya. Selanjutnya metode ijtihadnya dapat memperkaya khazanah intelektual keislaman dan berguna bagi pengembangan fikih di masa mendatang dalam rangka menjawab berbagai persoalan hukum yang muncul akibat perubahan sosial yang terjadi di kalangan umat manusia.

D. Studi Kepustakaan Yang Relevan

Ibn Hazm termasuk salah seorang tokoh intelektual Islam yang banyak mendapat perhatian dan sorotan dari para ulama terutama dari mazhab-mazhab lain, karena kritiknya yang pedas terhadap mazhab Maliki dan lainnya. Hal ini belakangan menarik perhatian dan minat peneliti dan penulis, baik dari

kalangan sarjana muslim maupun non muslim, di Timur maupun di Barat. Tak heran, dewasa ini ditemukan beberapa karya tulis tentang Ibn Hazm. Di antaranya ialah Ibn Hazm al-Andalusia al-Mufakkir al-Zhahiri al-Mawsu'i karya Ibrahim Zakaria. Dalam buku ini, ia memperkenalkan Ibn Hazm sebagai ahli manthiq, ahli berdebat, ahli kalam, ahli fikih, ahli sejarah dan ahli ilmu jiwa. Diiringi dengan pembahasan singkat tentang beberapa keahliannya pada masing-masing bidang. Selanjutnya, Abd al-Lathif Syarah memperkenalkan secara ringkas dalam karyanya: Ibn Hazm Ra'id al-Fikr al-'Ilmi sebagai penyair, ahli fikih, dan terutama pemikir ilmiah. Ibn Hazm dipandang sebagai perintis pemikiran ilmiah di Andalus. Di saat manthiq dan filsafat dipandang sesat ia malah menganjurkan masyarakat untuk mempelajarinya. Semaraknya studi filsafat oleh Ibn Bajjah dan Ibn Rusyd tidak lepas dari biasan sejarah pemikiran Andalus yang dipelopornya. Selanjutnya Umar Farukh memperkenalkan Ibn Hazm melalui karya tulisnya Ibn Hazm al-Kabir. secara sepintas ia mengenalkan pemikiran Ibn Hazm dalam kapasitasnya sebagai seorang sastrawan, sejarawan, ahli ushul fikih dan fikih, filosof, dan ahli ilmu kalam.

Untuk kajian yang lebih spesifik tentang bidang tertentu dari pemikiran Ibn Hazm, Abd al-Halim Uwais menulis sebuah karya dengan judul: Ibn Hazm al-Andalusia wa Juhuduh fi al-bahts al-Tarikhii wa al-Hadhariy. Di sini ia secara luas dan mendalam menyoroti Ibn Hazm dalam kapasitasnya sebagai ahli sejarah dan kebudayaan yang amat di zamannya. Pemikirannya di bidang ini senantiasa menjadi rujukan sejarawan muslim sesudahnya. Selanjutnya, Ahmad bin Nashir menulis aspek pemikiran kalam Ibn Hazm melalui karyanya: Ibn Hazm wa Mawqifuh min al-Ilahiyyat, 'Ardh wa Naqd. Dalam tulisan ini, ia mengkaji pemikiran kalam Ibn Hazm secara mendalam

dalam persoalan ketuhanan. Sementara itu, Muhammad Abu Zahrah menulis Ibn Hazm, Hayatuhu wa 'Ashruhu, Ara'uhu wa Fiqhuhu. Tulisan ini mencoba memperkenalkan secara deskriptif Ibn Hazm dan berbagai aspek pemikirannya, termasuk aspek fikih dan ushul fikihnya. Tulisan ini deskriptif, kurang analisis dan sering mengalami kekeliruan dalam memahami pemikiran Ibn Hazm. Berbeda dengan Muhammad Abu Zahrah, penelitian ini mencoba membahas metode ijtihad Ibn Hazm secara mendalam dalam rangka mengantisipasi perubahan sosial yang terjadi disertai analisis kritis dan perbandingan dengan mazhab lain.

E. Metode Penelitian

Objek penelitian ini adalah pemikiran seorang ulama besar yang hidup pada abad kelima Hijriah, yaitu metode ijtihad Ibn Hazm dalam menghadapi perubahan sosial. Oleh karena itu, data-data yang diperlukan adalah data historis, baik sosial maupun intelektual, yang berkaitan dengan bahasan-bahasan yang relevan ini.

Sebagai suatu penelitian kualitatif dengan metode diskriptif analitis, pemahaman secara sosio-historis diperlukan untuk menelaah latar belakang Ibn Hazm dalam menjelajahi beberapa mazhab fikih dalam rangka membangun kerangka metodologis ijtihadnya. Kemudian kajian historis dan kritik analisis diperlukan untuk menguji akurasi dan kuat atau lemahnya pendapatnya. Analisis kritis yang ditempuh dalam penulisan ini bersifat integral dan menyatu dengan deskripsi pemikiran Ibn Hazm, ini dimaksudkan untuk menghindari terjadinya pengulangan deskripsi dan tumpang tindih dalam penyusunan laporan penelitian ini.

Mengingat sumber-sumber yang diperlukan dan pendekatan yang dipergunakan dalam penelitian ini adalah data-data dan

pendekatan historis, maka riset ini adalah riset kepustakaan, bukan riset lapangan. Data kepustakaan yang primer adalah kitab-kitab karya Ibn Hazm sendiri. Sedangkan data sekunder diperoleh dari literatur-literatur lain yang secara keseluruhan berkaitan dengan persoalan yang dibahas dalam penelitian ini, baik kitab-kitab fikih, ushul fikih, maupun sejarah,

Di antara sumber kepustakaan primer dalam penelitian ini ialah: *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, *al-Muhalla bi al-Atsar*, *al-Nabdzat al-Kafiyat fi Ushul al-Din*, *Maratib al-Ijma'*, *al-Durrat fi ma Yajibul I'tiqaduhu*, *al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*, *Naqth al-'Arus*, *al-Taqrīb li Hadd al-Manthiq*, *Tauq al-Hamamat*, *al-Ushul wa al-Furur*, *Risalat fi Fadhl al-Andalus wa Dzīkr Rijaliha*, *Tafsir Alfazh Tajri Baina al-Mutakallimīna fi al-ushul*, dan lainnya yang semuanya merupakan karya Ibn Hazm sendiri.

Adapun langkah pertama yang ditempuh dalam penelitian ini setelah perumusan masalah yang akan dicari jawabannya dalam penelitian ini ialah menelaah kajian-kajian yang pernah dilakukan terhadap pemikiran Ibn Hazm, kemudian menghimpun data-data kepustakaan primer dari karya-karya Ibn Hazm yang berkenaan dengan metode ijtihadnya dalam menghadapi persoalan-persoalan yang muncul akibat perubahan sosial yang terjadi dan aplikasinya dan data sekunder yang diperlukan untuk memperluas, memperbandingkan dan menganalisis lebih jauh.

Selanjutnya untuk memudahkan penganalisisan data yang ditemukan, maka diperlukan kerangka teoritis dan konsepsional. Kerangka teoritis yang dikemukakan ialah ijtihad dan perubahan sosial serta kedudukan Alqur'an dan sunnah dalam ijtihad itu. Sedangkan kerangka konsepsionalnya ialah pendekatan kezhahiriah dalam memahami nash Alqur'an dan sunnah sehingga melahirkan suatu hukum tertentu. Setelah kedua landasan tersebut jelas, langkah berikutnya penulis

mendeskrripsikan pemikiran Ibn Hazm tentang metode ijtihad, dan aplikasinya dalam kasus-kasus yang muncul.

Deskripsi tentang latar belakang kezhahiriahnya dianalisis secara historis, sedangkan pemikirannya dianalisis dengan *content analysis* yaitu menganalisis data dengan membandingkannya dengan ulama lain dan menganalisis secara kritis isi pemikirannya isinya. Analisis ini dilakukan secara kritis, integral dan menyatu dengan deskripsi pemikirannya.

Melalui deskripsi analitis tersebut, akan diperoleh temuan yang menjadi jawaban dalam penelitian ini.

F. Sistematika Penulisan

Penyusunan laporan penelitian ini diuraikan dalam beberapa bab sebagai berikut:

Bab pertama merupakan pendahuluan yang menjelaskan latar belakang masalah penelitian ini, rumusan masalah dan penjelasan istilah, tujuan dan kegunaan dari penelitian, studi kepustakaan, metode yang dipergunakan dalam penelitian, dan sistematika penulisan,

Bab kedua mengemukakan perkembangan mazhab Zhahiri sebelum Ibn Hazm, latar belakang pendidikan dan kecenderungan kepada mazhab Zhahiri Setelah menjelajahi beberapa mazhab lainnya, dan peranannya dalam menyebarkannya dan mengembangkan metode ijtihad.

Bab ketiga menjelaskan pemikiran Ibn Hazm metodologi ijtihad, yakni pendekatan Zhahiri dalam ijtihadnya yang membahas tentang pemahannya terhadap perintah (*amr*) dan larangan (*Nahy*), umum dan khusus (*'am dan khash*) dilanjutkan dengan metode istidlalnya yang meliputi: dalil yang diambil dari nash dan dalil yang diambil dari ijma'.

Bab keempat merupakan penutup, berisi kesimpulan dan implikasi penelitian serta saran-saran.

Footnotes

¹ Hubungan sunnah dengan Alqur'an dalam pemhentukan dan pembinaan hukum Islam telah diuraikan secara terperinci oleh ulama, yang antara lain meliputi: mengukuhkan dan menguatkan apa yang terdapat dalam Alqur'an, menjelaskan dan menafsirkan kemujmalannya, membatasi kemutlakannya, mentakhsis keumumannya, serta menetapkan hukum yang tidak dijelaskan oleh Alqur'an. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, tth., hal. 112. Lihat pula: 'Abd al-Wahab Khallaf, *ushul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1972, hal. 30-40.

² Ulama mengklasifikasi wahyu kepada dua bentuk, yaitu: Wahyu yang dibacakan, yakni Alqur'an; dan wahyu yang tidak dibacakan, yakni hadis atau sunnah Nabi saw. Lihat: Al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'Ilm Ushul*, Mesir: Syirkat Tiba, at al-Fanniyat al-Muttahidat, tth., hal. 153. Ibn Hazm, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Jilid I, Kairo: Dar al-Hadits, 1984, hal. 93.

³ Dalam hadis disebutkan, ketika Rasulullah saw. bermaksud mengutus Mu'adz ke Yaman beliau bertanya: "Bagaimana kamu memutuskan bila suatu kasus diajukan kepadamu? Ia menjawab: "saya akan putusan berdasarkan kitab Allah." Beliau bertanya lagi: "Jika kamu tidak menemukannya dalam kitab Allah?" Ia menjawab: "saya akan putusan berdasarkan sunnah Rasulullah saw." Beliau bertanya lagi: "Jika kamu tidak menemukannya dalam kitab Allah maupun sunnah Rasulullah?" Ia menjawab: "saya akan berijtihad, namun saya tidak akan ceroboh." Beliau berkata sambil menepuk dada Mu'adz: "segrala puji bagi Allah yang telah memberikan taufik utusan Rasulullah kepada apa yang diridhai Rasul itu." Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, jilid II, Mesir: Mushtafa al-Babi al-Halabi, 1952, hal. 272.

⁴ Lihat Mushtafa Ahmad al-Zarqa', *al-Itadkhal al-Fiqh al-'Am*, jilid I, Damaskus: Dar al-Fikr, 1968, hal. 166-168. Fikih di Irak berkembang dari perpindahan sebagian sahabat ke kawasan itu. Ali bin Abi Thalib, Ibn Mas'ud, dan sahabat lain yang banyak dipengaruhi oleh Umar ra. berpengaruh pada perkembangan fikih di Irak dengan munculnya tokoh-tokoh seperti Alqamah, Ibrahim al-Nakha'i dan generasi penerusnya yang banyak mengandalkan penalaran hukum. Sementara Zaid bin Tsabit dan Abdullah bin Umar berpengaruh di Madinah dan Ibn Abbas berpengaruh di Makkah. Lihat: Ibn al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, I, Beirut: Dar al-Fikr, 177, hal. 21.

⁵ Lihat: Muhammad Ali al-Sais, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Maktabat wa Matba'at Muhammad Ali Shabih, tth., hal. 80.

⁶ Peranan fukaha pada periode ini yang terpenting antara lain meliputi: Ta'lim al-Ahkam yang mencoba menganalisis hukum untuk diketahui alasannya ('illat al-hukm) atau diistilahkan dengan takhrij al-manat al-hukm, mentakhrij antara berbagai pendapat dalam mazhab itu sendiri; dan memberikan dukungan kepada mazhab itu ketika dikonfrontasikan dengan pendapat mazhab lainnya. Ibid., hal. 114-116.

⁷ Ini semakin menonjol pada priode berikutnya, yaitu mulai dari pertengahan abad ketujuh Hijriah sampai sekarang. Ciri yang menonjol dalam karya-karya fikih

periode ini ialah karya dalam bentuk matan, mukhtashar, syarh, hasyiyah, dan ta'liqat.

⁸ Al-syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, juz II, Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun, hal. 274. Lawan dari mazhab Zhahiri adalah mazhab Batiniyah. Disebut mazhab Batiniyah, karena mazhab ini mengklaim bahwa tujuan Syari' tidak terletak pada penjelasan lahiriah maupun pengertian yang dipahani darinya. Tujuan tersebut merupakan hal lain yang berada di balik lafaz. Ini berlaku untuk semua tujuan Syari', sehingga tidak ada lagi sesuatu dari pengertian lahiriah yang dapat dijadikan pegangan. Dekat dengan klompok ini ialah kaum muta'aminun fi al-qiyas (substansialis). Mereka ini memandang tujuan Syari' adalah substansi maknanya. Nash dan zhahir dipergunakan jika sejalan dengan makna substansial. Sebaliknya jika bertentangan, maka didahulukan makna substansialnya. Berbeda dengan kedua mazhab di atas, jumhur fukaha memandang bahwa tujuan Syari' terletak pada kedua aspek sekaligus, yakni aspek lahiriah dan batiniyah secara harmonis, tidak saling bertentangan.

⁹ Ibn Hazm mendefinisikannya sebagai "suatu yang dikhayalkan kebenarannya oleh seseorang tanpa dalil." op. cit., hal. 45. Pengertian seperti ini jelas berbeda dengan pengertian ra'y yang banyak dipegangi sebagai metode ijtihad. Berkenaan dengan ini Fathi al-Duraini menegaskan, ra'y merupakan penalaran dan pemikiran dengan mempergunakan salah satu sarana yang ditunjukkan oleh syara' untuk diikuti dalam istimbat hukum ketika tidak ada nashnya. Manahij al-Adillat fi al-Ijtihad fi al-Ra'y fi al-Tasyri' al-Islami, Damaskus: Dar al-Kitab al-Hadits, 1975, hal. 13.

¹⁰ Penjelasan lebih lanjut mengenai istidlal dengan dalil menurut mazhab Zhahiri akan dikemukakan pada bab IV.

¹¹ Qiyas ialah menetapkan hukum sesuatu yang tidak ada nashnya berdasarkan hukum sesuatu yang ada nashnya, karena adanya kesamaan antara keduanya. Ibn Hazm, op. cit., hal. 44.

¹² Istihsan diartikan Ibn Hazm sebagai sesuatu yang disukai dan dicocoki oleh seseorang, benar atau salah. Ibid., hal. 45. Pengertian ini juga tidak sesuai dengan pengertian yang dikemukakan oleh para pendukung istihsan, yang mengartikannya sebagai pengalihan satu hukum kepada hukum lain karena tuntutan dalil atau penalarannya, atau kemaslahatannya. Lihat: Abdul Aziz, 'Adillat al-Tasyri' al-Mukhtalaf fi al-Ihtijaj biha, Beirut: Muassalah al-Risalah, 1979, hal. 161.

¹³ Mashlahat mursalat ialah: kemaslahatan yang tidak ditegaskan oleh nash dan tidak pula ditolaknnya. Ibid., hal. 219.

¹⁴ Sadd al-dzarai' dimaksudkan sebagai menutup jalan yang membawa kepada sesuatu yang haram. Lihat: Mushtafa Adib al-Bugha, *al-Adillat al-Mukhtalaf fiha*, Damaskus: Dar al-Imam al-Bukhari, tth., hal. 573-574.

¹⁵ Maksudnya ialah: menetapkan alasan suatu hukum. Berdasarkan alasan tersebut, maka dapat diketahui hukum sesuatu yang lain. Kaidah yang biasa digunakan ialah: al-hukm yaduru ma'a al-'illat wujudan wa 'adaman (hukum berlaku berdasarkan alasannya, ada atau tidaknya).

¹⁶ Riwayat hidupnya dapat dirujuk pada al-Bugdadi, al-Khatib, *Tarikh Bugdadi VII*, Damaskus: Dar al-fikr, tth., hal. 369-370. Lihat juga Ibn Khalikan, *Watayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, jilid III, Damaskus: Dar al-Tsaqafah, tth., hal. 325.

¹⁷ Nama lengkap dan nasabnya: Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Sa'id bin Hazm bin Ghalib bin Shalih bin Khalaf bin Ma'dan bin Sufyan bin Yazid. Ia berkebangsaan Persia. Yazid, kakeknya, seorang Persia yang memeluk Islam pada masa Khalifah Umar. Pada masa Abd al-Rahman al-Dakhil, Khalaf hijrah ke Andalusia. Kakeknya ini tinggal di Manta Lisham, kawasan barat Andalusia, dekat Lavla. Di sini ayah Ibn Hazm dilahirkan, namun ia kemudian berpindah ke Cordova. Menurut Versi lain, berdasarkan sumber Abu Marhtan bin Hayyan, sejarawan terkenal segenerasinya, Ibn Hazm berasal dari keturunan penduduk asli Spanyol. Keluarganya yang pertama kali masuk Islam adalah kekeknya sekitar pertengahan abad ketiga hijriyah. Pendapat ini banyak diikuti oleh para orientalis seperti Dozy, Nicholson, Goldziher dan lainnya. Namun kebanyakan ulama menganggap versi ini lemah. Versi pertama lebih kuat dengan alasan, itulah yang dinyatakan Ibn Hazm sendiri. Ketaatan dan kewaratannya, akhlakunya dan keulamaannya mengecilkan kemungkinan ia berdusta seperti dituduhkan oleh lawan-lawannya. Di samping itu, pengalihan nasab dari bangsa asli ke bangsa Persia tidak memberinya keuntungan, kemuliaan dan kebanggaan, karena bangsa ini termasuk kelompok mawali.

Ibn Hazm lahir di Cordova pada hari Rabu dini hari setelah subuh, akhir Ramadhan 348 H. bertepatan 7 Nopember 994 M. dan meninggal pada tahun 456 H. dalam usia 72 tahun di kampung halaman nenek moyangnya. Manta Lisham. Ibunya berasal dari keluarga penduduk asli Spanyol. Lihat: Yaqut al-Hamawi, Murjam al-Ubada', XI, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, tth., hal. 235-240. Lihat pula: Al-Dzahabi, Siyar A'lam al-Nubala', XVIII, Beirut: Muassasat al-Risalah, 1990, hal. 184-185. Lihat pula: Muhammad Abu Zahrah, Ibn Hazm: Hayatuhu wa 'Ashruhu: Arauhu wa Fiqhuhu, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tth., hal. 22-26.

¹⁸ Muhammad Abu Zahrah, Muhadharat fi Tarikh al-Mazahib, al-Fiqhiyyat, Kairo: al-Matba'at al-Madani, tth., hal.443.

¹⁹ Penisbahan tersebut banyak menghiasi sampul halaman karya-karyanya seperti al-Muhalla fi al-Atsar, al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam, al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal, dan lainnya. Agaknya kezhahiriahannya merupakan sesuatu yang telah masyhur dan diterima oleh ulama dan para pakar. Lihat, Yaqut al-Hamawi, Mu'jam al-Udaba' jilid XII, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, tanpa tahun, hal. 427. Ibn Khalikan, Wafayat al-A'yan, jilid III Beirut: Dar Shadir, tanpa tahun, hal. 325. Al-Dzahabi, Tadzkirat al-Huffazh, III, Heiderabad: Matba'at Majlis Dairat al-Ma'arif al-'Utsmaniyyat, 1376 H. hal. 1146. Lihat Goldziher, The Zhahiris: Their Doctrine and Their History, Leiden: EJ Brill, 1971, hal. 109-110. Lihat pula Philip K Hitti, History of the Arabs, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, hal. 558.

²⁰ Ibn Hazm mempelajari fikih secara serius dari Ibn Dahun, seorang fakih mazhab Maliki dengan membaca kitab al-Muwatta'nya Imam Malik. Lihat: Yaqut al-Hamawi, op. cit., hal. 241-242.

²¹ Ibn al-Atsir, al-Kamil fi al-Tarikh, XII, Beirut: Dar Shadir, 1965, hal. 61.

²² Selo Surmardjan, Social Change in Yogyakarta, Ithaca: Cornell University Press, 1962, hal. 18 dan 379.

2

IBN HAZM DAN MAZHAB ZHAHIRI

A. Mazhab Zhahiri sebelum Ibn Hazm

Sebagaimana disebutkan, pendiri mazhab Zhahiri adalah Daud bin 'Ali bin Khalaf al-Ashbihani (w. 270 H). Penamaan mazhab Zhahiri, sebagai dikemukakan al-Syatibi, bertalian erat dengan pembatasan mazhab ini terhadap acuan untuk mengetahui *maqashid al-Syari'* pada penjelasan nash sesuai dengan pendekatan kebahasaan. Adapun makna substansial yang dihasilkan oleh penelitian terhadap nash Alqur'an dan sunah, tapi tidak dikehendaki lafaz berdasarkan penciptaan kebahasaannya, sama sekali ditolak. Alasannya, tujuan Syari' tidak dapat diketahui sama sekali atau tidak dapat diketahui seutuhnya, sehingga ada pemberitahuan dari-Nya. Pemberitahuan tersebut berbentuk *tashrih kalami* (penjelasan kewahyuan). ¹

Daud memiliki komitmen yang kuat kepada sunnah. Sebelum memunculkan mazhabnya, Daud adalah pengagum dan pengikut mazhab Syafi'i. Ia mempelajari pemikiran al-Syafi'i melalui murid ashabnya, seperti Abu Tsaur, dan melalui kitab-kitab peninggalannya. Kekagumannya itu disebabkan komitmen al-Syafiri yang amat kuat terhadap sunnah. Fikih menurutnya identik dengan nash atau *haml ala al-nash* (mempersamakan sesuatu dengan hokum dalam nash). Akan

tetapi kesyafi'iyahannya hanya bagian dari proses ke arah pembentukan dan kemandiriannya dalam berfikir dan ijtihad. Dalam perkembangannya setelah menguasai hadis, ia memunculkan aliran Zhahiri.

Dalam ijtihad Daud hanya bersandar pada nash dan ijma' dan menolak qiyas. Sebagaimana dikutip oleh al-Syahrastani, Daud menyatakan bahwa keumuman Alqur'an dan sunnah telah mencakup keseluruhan hukum. Apa yang tidak dinyatakan nash Allah memaafkannya. Kemudian Daud tidak membolehkan qiyas, karena sumber hukum menurutnya hanyalah Alqur'an, sunnah dan ijma'. Qiyas pertama kali dilakukan oleh Iblis, demikian kata Daud.² Selanjutnya Daud menolak penggunaan *istihsan*. Menetapkan hukum berdasarkan qiyas, katanya, tidak wajib dan berdasarkan *istihsan* tidak boleh. Tidak seorangpun boleh mengharamkan sesuatu yang tidak diharamkan oleh Nabi saw. dengan alasan ia menyerupai apa yang diharamkannya, kecuali apabila beliau menegaskan keharamannya. Misalnya, Nabi mengatakan bahwa gandum haram dijual dengan sesama gandum karena ia ditakar. Cucilah baju ini, karena ada noda darah padanya. Bunuhlah ini, karena hitam. Dari kalimat tersebut diketahui alasan hukumnya adalah hitam. Mengikutinya secara *ta'abbudi* (patuh apa yang dinyatakan nash) cukup jelas. Selebihnya termasuk yang didiamkan dan dimaafkan.³

Daud pernah ditanya: "Bagaimana anda membatalkan qiyas, sedang al-Syafi'i berpegang padanya? Ia menjawab: "Saya mengambil dalil dan argumen al-Syafi'i dalam membatalkan *istihsan*, maka saya mendapati dalil tersebut dapat membatalkan kehujjahan qiyas. Berdasarkan itu, saya membatalkan qiyas sebagaimana al-Syafi'i membatalkan *istihsan*.⁴ Dengan penolakan tersebut, ia tidak menjadikan illat hukum sebagai dasar ijtihadnya. Akan tetapi ia memperlakukan

keumuman makna suatu nash pada segala sesuatu yang terbukti mempunyai illat yang sama dengan illat yang disebutkan di dalam nash. Atas dasar itu, tak heran kalau sebagian ulama menilainya tak sepenuhnya menolak qiyas. Ia hanya menolak qiyas yang tak jelas illat hukumnya dan tetap menerima qiyas yang jelas illatnya.⁵ Dengan beberapa kecenderungan tersebut, Daud banyak berbeda pendapat dengan empat mazhab sunni (*madzahib al-arba'at*). Akibatnya, ia banyak mendapat tantangan dan tentangan dari fukaha keempat mazhab itu.⁶ oleh karena itu, mazhabnya kurang begitu berkembang. Apalagi ia muncul jauh di belakang mereka. Disamping itu, akibat kezahiriannya, ia juga banyak mengemukakan pemikiran dan pendapat yang ganjil, kontroversial dan menyalahi pendapat jumhur ulama, Misalnya, ia berpendapat Alqur'an adalah makhluk,⁷ orang yang junub dan perempuan yang haid boleh menyentuh mushaf Alqur'an⁸ dan lainnya oleh karena itu, pendapat-pendapatnya kurang diterima masyarakat, dan ulama tidak banyak meriwayatkan hadis darinya.

Betapapun demikian, tidak semua orang menilainya negatif. Keteguhan komitmennya kepada sunnah menjadi daya tarik tersendiri bagi sementara orang di tengah merebaknya penalaran hukum yang cenderung berlebihan dan mengabaikan nash. Tidak heran, ia juga memiliki banyak murid yang kemudian meneruskan doktrinnya. Bahkan pada abad III dan IV H., mazhabnya lebih populer dan lebih banyak pengikutnya dibanding mazhab Hanbali yang muncul lebih dulu. Mazhabnya menempati peringkat, keempat sesudah mazhab Hanafi, Syafi'i, dan Maliki. Mazhab Hanbali mengalami kemajuan pesat setelah kemunculan Qadhi Abu Ya'la pada abad V H. yang berjuang keras untuk nenghidupkan dan menaikkan

pamor mazhab ini sehingga mampu menggeser mazhab Zhahiri ke urutan kelima.⁹

Perkembangan mazhab Zhahiri tersebut tidak lepas dari kegigihan Daud dalam menyebarkan doktrinnya kepada para muridnya dan pembukuan karya-karyanya yang lebih cocok disebut sebagai fikih sunnah, karena kepadatan muatan sunnah di dalamnya.¹⁰ Sayangnya buku-buku tersebut telah hilang dan tak tersisa lagi, baik dalam bentuk cetakan maupun manuskrip.¹¹ Daud mempunyai murid yang cukup banyak. Dinyatakan bahwa pada majelisnya terdapat lebih kurang empat ratus orang murid yang berserban hijau.¹² Di antara murid-muridnya itu ada yang menjadi ulama yang cukup menonjol, seperti: Ibrahim bin Muhammad Naftawaih, seorang ahli nahwu di samping ahli fikih¹³, Zakaria bin Yahya al-Saji¹⁴, 'Abbas bin Muhammad Muzakkar¹⁵ Muhammad bin Daud,¹⁶ dan Yusuf bin Ya'qub¹⁷ serta 'Abd Allah bin al-Muglis,¹⁸ Banyaknya murid Daud yang berpengetahuan luas turut memberikan andil bagi penyebaran doktrin mazhab ini, baik kepada murid mereka maupun masyarakat di sekitarnya. Oleh karena itu, sampai batas tertentu mazhab ini mampu berkembang baik, meskipun tidak sepesat mazhab Hanafi, Maliki, dan Syafi'i.

Sepeninggal mereka masih cukup banyak yang mendukung dan membela mazhabnya. Di antaranya ialah: Ahmad bin Muhammad al-Qadhi al-Mansuri,¹⁹ 'Abd Allah bin 'Ali bin Husain bin Muhammad al-Nakhai,²⁰ dan 'Abd al-Aziz Ahmad al-Jazri al-Asfihani.²¹ Disamping nama-nama tersebut, Ibn al-Nadim juga menyebut-nyebut nama 'Abd al-Mun'im bin Tulail al-Tamimi al-Nasafi (w. 346 H.), seorang yang terkenal ketaatannya dan disebut-sebut sebagai pengikut Daud.²² Sementara itu, Abu al-Mahasin sebagai dikutip oleh Ignas Goldziher menyebut nama Basran 'Abd Allah bin 'Ali al-

Wardiri, seorang hakim kepala (w. 375 H.) sebagai syaikh ahl al-zahhir.²³

Secara geografis, dari Irak mazhab ini disebarkan oleh para murid Daud ke bagian lain dari dunia Islam. Mazhab ini antara lain mendapat sambutan baik di Asia Tengah dan meluas ke Iran, di mana Syiraz khususnya, menjadi pusat mazhab ini. Disamping itu, pada fase awal sejumlah penganut teosofi Islam bergabung dengan fikih Daud dalam bidang ibadah. Di antara sufi Zhahiri ialah: Al-Baghdadi Ruwaim bin Ahmad Abu Muhammad (w. 303 H.). Kemudian dari muridnya ditemukan al-Syirazi Muhammad bin Khafif bin Isfiksad ad.-Dhabbi (w. 371 H. dalam usia lebih dari seratus tahun). Ia adalah syaikh al-Shufiyah di berbagai kota di Persia pada masanya.²⁴

Al-Maqdisi, seorang penulis geografi terkenal yang mempunyai perhatian mendalam terhadap ilmu ushul fikih, sebagai dikutip Goldziher, menginformasikan perluasan dan pengaruh mazhab Zhahiri pada abad keempat Hijriah. Dalam uraiannya ditemukan bahwa pendukung mazhab ini bukan hanya orang terpelajar atau ulama, akan tetapi juga masyarakat awam. Mazhab ini membentuk suatu masyarakat yang tertutup dan membuat propaganda guna menyebarkan ajaran-ajarannya. Mereka berkembang pesat dan berpengaruh di Iran. Sejumlah pengikutnya menduduki jabatan penting di bidang administrasi dan peradilan. Di antara mereka, misalnya ialah Qadhi Abu al-Qasim 'Ubaidullah bin 'Ali al-Nakhai (w. 376 H.) yang bertugas di Khurasan, murid al-Mahamili yang dikenal tidak sependapat dengan mazhab Zhahiri, namun ia mengakuinya sebagai salah satu ekspresi yang benar dari semangat keislaman.²⁵ Selanjutnya, kata al-Maqdisi, mazhab ini berkembang ke Sind dan Oman. Di Sind Qadhi Abu Muhammad al-Manshuri²⁶ disebut-sebut sebagai contoh yang representatif dari tokoh mazhab ini. Hanya saja sejauh ini tidak

ditemukan bekas mazhab ini di Syria dan Magribi yang didominasi oleh mazhab Hanafi dan Maliki. Mazhab ini baru dikenal di Magribi setelah kehadiran Ibn Hazm ke kawasan ini pada masa perantauannya setelah kehancuran dinasti Umayyah di Andalusia. Pengikutnya sempat berkembang banyak dan mereka menamakan kelompok mereka sebagai al-Hazmiyyah atau pendukung atau pengikut garis pemikiran atau mazhab Ibn Hazm.

Mazhab Zhahiri masuk ke Andalusia melalui ulama negeri ini yang kembali dari menuntut ilmu ke dunia Timur Islam. Pada abad ketiga Hijriah ada sekelompok besar ulama Cordova yang mengadakan rihlat ilmiah ke Dunia timur Islam, khususnya kawasan Irak, untuk menuntut ilmu. Di antara mereka ada yang sempat bertemu dengan Ahmad bin Hanbal, Daud Zhahiri dan lainnya. Tradisi rihlat ilmiah ini berlanjut dari satu generasi ke generasi berikutnya. Bahkan sebaliknya, sesudah generasi awal tersebut tidak kurang pula ulama dari kawasan Timur yang bermigrasi ke Barat atau Andalusia. Melalui cara tersebut, mazhab selain Maliki mulai dikenal di Andalusia, termasuk mazhab Zhahiri. Di antara para perantau awal itu terdapat tiga ulama kenamaan, yaitu: Baqi bin Mukhallad (w. 276 H.)²⁷ Muhammad bin Wadhdhah (w. 286 H.)²⁸ dan Qasim bin Asbag (w. 330 H.)²⁹ Akan tetapi Tahir Ahmad Makki menulis, bahwa masuknya mazhab Zhahiri ke Andalusia bersamaan dengan masuknya mazhab Syafi'i ke sana, yakni melalui 'Abdullah bin Muhammad bin Qasim bin Sayyar (w. 272 H./885 M.) pada pertengahan abad IX Masehi atau pertengahan abad ketiga Hijriah, Meskipun ia seorang syafi'iyah, namun ia juga turut memperkenalkan mazhab zhahiri.³⁰ Perbedaan tersebut sebenarnya tidak begitu prinsipil, karena masa hidup mereka yang berdekatan dalam generasi yang sama. Dengran demikian, kesemuanya dapat diterima

sebagai para perintis masuknya mazhab selain Maliki ke Andalusia, termasuk mashab Zhahiri.

Kemudian pada abad IV Hijriah muncul seorang ulama yang menyerukan mazhab ini, Mundzir bin Sa'id al-Baluthi (w. 355 H.).³¹ Ia seorang orator dan Qadhi di Cordova. Hanya saja dalam memutuskan perkara ia berdasarkan mazhab Maliki sesuai dengan kemauan penguasa. Ibn Hazm sendiri sempat bertemu dengan puteranya, Said bin Mundzir yang telah amat tua pada tahun 403 H. menjelang ia wafat.³² Kemudian muncul pula seorang ulama Zhahiri lainnya, yaitu Mas'ud bin Sulaiman bin Muflit (w. 426 H.),³³ guru Ibn Hazm yang banyak mempengaruhinya.

B. Pendidikan dan Kecenderungan Ibn Hazm Kepada Mazhab Zhahiri

Ibn Hazm adalah putra pejabat dinasti Umayyah di Andalusia pada masa Khalifah Hisyarn bin al-Hakam al-Muayyad (366-399 H.). Di bawah pemerintahan Hajib al-Manshur Abu Amir Muhammad bin Abu Amir al-Qahtani (w. 392 H.) dan Hajib 'Abd al-Malik al-Muzhaffar (w. 399 H./1009 M.), Said bin Ahmad (w. 402 H.), ayah Ibn Hazm menjabat sebagai wazir.³⁴

Ibn Hazm tumbuh dalam asuhan para inang pengasuh yang terdiri dari kaum wanita terpelajar. Ibunya meninggal dunia ketika ia rnasih sangat kecil. Dari mereka ia

mengenyarn pendidikan awalnya pada masa kanak-kanak. Mereka mengajarkan kepadanya baca tulis, membaca dan memahami maksud Alqur'an serta syair-syair Arab.³⁵ Kemudian Ibn Hazm diserahkan kepada Abu 'Ali al-Husain bin 'Ali al-Fasi, seorang ulama yang mengesankan hatinya, baik dari segi ilrnu, amaliah dan kewarakannya. Di bawah bimbingannya ia mulai menuntut ilmu secara intensif dengan menghadiri

berbagai Majelis ilmiah, baik bidang agama maupun umum, seperti majelis Abu al-Qasim 'Abd al-Rahman bin Yazid al-Azdi³⁶ dan lainnya. Ia pertama kali mendengarkan kajian hadis dari Abu Amir bin al-Jasur sekitar tahun 400 H. dalam usia 16 tahun.³⁸ Perlu ditegaskan, bahwa hadis dan fikih pada era itu merupakan dua bidang yang berkaitan. Dengan demikian, pada saat itu sama ia juga mempelajari fikih.³⁸

Di samping ulama tersebut, Ibn Hazm juga mempelajari ilmu dari sejumlah ulama lainnya,³⁹ baik selama ia menetap di Cordova maupun selama pengembaraannya dari kota ke kota sampai ke Marokko, sebelum menetap di tanah air nenek moyangnya, Multijatmo, Lavla. Dari guru-gurunya itu, Ibn Hazm menyerap berbagai bidang ilmu, baik agama maupun umum seperti tafsir dan hadis, serta ilmu yang terkait dengan kedua bidang itu, fikih, ushul fikih, teologi, perbandingan agama, ilmu kebahasaan, sastra, sejarah, filsafat dan lainnya. Hal ini tergambar dari sekian banyak karyanya yang meliputi bidang-bidang tersebut, sehingga dikenal sebagai seorang ilmuwan yang generalis dan amat produktif. Karya-karyanya itu banyak dijadikan rujukan oleh ulama sesudahnya.⁴⁰

Keberhasilan Ibn Hazm di atas tidak terlepas dari arahan orang tuanya yang menyukai ilmu pengetahuan, di samping ketekunan dan kesungguhannya sendiri, serta kecerdasannya yang luar biasa. Kedudukan sosialnya yang tinggi, karir politik, musibah dan rintangan yang dihadapinya tidak menyurutkan kemauannya untuk menuntut dan memperdalam ilmu. Berbagai cobaan dan gangguan muncul silih berganti, namun ia tetap tegar menghadapinya. Ketika ia berusia 18 tahun ayahnya jatuh dari jabatannya dan meninggal. Setahun kemudian istrinya pun meninggal. Peristiwa ini nyaris membuatnya kehilangan gairah hidup untuk beberapa bulan lamanya. Selanjutnya ia menjadi buronan politik, ditangkap,

dipenjarakan dan diasingkan karena oposisinya terhadap kekuasaan Bani Hammud yang menggulingkan Bani Umayyah. Ia terlibat langsung di dalam kegiatan politik praktis dalam rangka menumbangkan Bani Hammud dan mengembalikan kekhalifahan kepada Bani Umayyah di Andalusia⁴¹ selama dua dekade menjelang keruntuhannya pada tahun 422 H. Tumbangnya dinasti Umayyah dan kegagalannya dibidang politik tersebut menyadarkannya untuk kembali menekuni dunia keilmuan secara lebih serius dan intensif, yang akhirnya membawanya ke puncak keilmuan dan mengukirkan diri di dalam sejarah perkembangan intelektual Islam.

Tidak diragukan, Ibn Hazm mulanya penganut mazhab Maliki.⁴² Sebab mazhab inilah yang mendominasi kehidupan beragama di Andalusia dan kawasan Magribi umumnya. Mazhab ini bukan saja menjadi anutan masyarakat dan ulama setempat, akan tetapi juga menjadi mazhab penguasa dan mazhab resmi negara sebagai tergambar dalam pemegang jabatan qadhi dan landasan putusan yang harus berdasarkan mazhab itu. Di samping itu, ia juga menerima pelajaran awalnya dari ulama Maliki seperti 'Abd Allah bin Dahun dan Ahmad bin Jasur dan mempelajari kitab *Muwatta'*nya Imam Malik. Dengan mempelajari kitab itu, ia sekaligus mempelajari hadis dan fikih mazhab ini.

Dalam perkembangan selanjutnya, Ibn Hazm berpindah ke mazhab Syafi'i. perpindahan ini agaknya merupakan bagian dari proses pembentukan dan masa transisi kearah pencarian dan pematangan dirinya dan kemandirian pemikirannya. Perpindahan itu memperlihatkan ketidakpuasannya kepada mazhab Maliki, sikap ulama dan masyarakat dalam bertaklid kepada mazhab ini secara fanatik. Hal ini tergambar dalam reaksi mereka, ketika berdiskusi dengan Ibn Hazm di Valensia dimana ia membantah mereka dengan pendapat yang berbeda.

Mereka bereaksi keras dengan menyatakan : "Ini bukanlah mazhabmu."⁴³

Obsesinya untuk mencari kebenaran suatu pemikiran di tengah maraknya perbedaan pendapat ulama merupakan motivasi baginya untuk beralih ke mazhab Syafi'i. ini tergambar dalam pernyataannya dalam diskusi yang diikutinya di Valensia "Aku mengikuti kebenaran."⁴⁴ Hanya saja tidak begitu jelas, siapakah gurunya dalam mempelajari mazhab ini. Sebab mazhab ini tidak begitu dikenal di Andalusia dan tidak ada informasi mengenai siapa diantara gurunya yang menganut mazhab ini.⁴⁵ Hanya saja, dapat diduga bahwa kitab-kitab yang beredar tidak terbatas pada mazhab Maliki saja, tetapi juga mencakup mazhab lainnya. Dari kitab-kitab yang ia baca dan pengajian pada majelis ulama yang tidak terikat mazhab Ibn Hazm mendalami mazhab Syafi'i dan fikih perbandingan mazhab.⁴⁶

Dengan mempelajari fikih mazhab Syafi'i, Ibn Hazm agaknya telah membaca kritik al-Syafi'i terhadap mazhab Imam Malik, seperti kitab *Ikhtilaf Malik*-nya al-Syafi'i yang di dalamnya disebutkan bahwa Imam Malik menjadikan *far'* (cabang) sebagai *ashl* (pokok) dan menjadikan *ashl* sebagai *far'* dalam qiyas, dan berdasarkan kajian kritisnya itu, al-Syafi'i menyempurnakan dalil qiyas. Kritik tersebut agaknya sesuai dengan kecenderungan pemikirannya dalam mencari kebenaran. Peralihannya ke mazhab tersebut ternyata hanya bersifat sementara. Peralihan itu hanyalah bagian dari masa transisi ke arah pembentukan jati dirinya sebagai seorang mujtahid yang mandiri. Sayangnya, penulis tidak menemukan informasi yang lebih rinci kapan ia mulai menganut mazhab Syafi'i dan kapan pula beralih ke mazhab Zhahiri.

Dengan mendalami fikih Syafi'i otomatis Ibn Hazm juga mengenal fikih mazhab Irak dimana al-Syafi'i pernah terlibat

diskusi panjang dengan pemuka mazhab ini, khususnya Muhammad bin al-Hasan, murid Abu Hanifah. Baik melalui ulama yang pernah belajar ke Dunia Timur Islam maupun melalui buku-buku mereka yang banyak beredar di Dunia Barat Islam. Ia juga mempelajari kitab fikih mazhab Ahmad ibn Hanbal, mazhab Daud Zhahiri dan lainnya. Dengan mempelajari mazhab-mazhab itu, ia dapat membandingkan satu sama lain dan memberikan penilaian pendapat mana yang paling mendekati kebenaran. Sebagaimana Daud kecenderungan Ibn Hazm pada mazhab Syafi'i disebabkan kuatnya komitmen al-Syafi'i pada nash, yaitu : Alqur'an dan sunnah. Ia juga sependapat dengan kritiknya terhadap Imam Malik yang berfatwa berdasarkan *istihsan*. Argumen al-Syafi'i dalam menolak kehujjahannya ia nilai kuat.

Pembatalan kehujjahan *istihsan* ini tetap dipegang Ibn Hazm, meskipun ia tidak lagi mengikuti mazhabnya. Bahkan akhirnya ia juga berpendapat dalil al-Syafi'i untuk membatalkan *istihsan* dapat dipergunakan untuk membatalkan kehujjahan dalil qiyas.⁴⁷ Dengan pembatalan ini, maka Ibn Hazm mendasarkan hukum Islam hanya kepada nash saja. Sumber hukum hanyalah Alqur'an, sunnah dan *ijma'* sebab syari'at berasal dari Allah dan hanya dapat diketahui melalui nash saja, tidak yang lain. Sedangkan *ijma'* menurutnya kembali kepada *tauqif* atau petunjuk dari Rasulullah SAW. Dengan demikian *ijma'* kembali kepada nash.⁴⁸

Pendirian Ibn Hazm tentang landasan istimbat hukum di atas sejalan dengan kecenderungan Daud Zhahiri, tetapi ini tidak berarti ia taklid kepadanya. Dalam berbagai masalah ia juga berbeda pendapat dengannya,⁴⁹ meskipun ia banyak sependapat dengannya. Kesamaan itu tidak disebabkan taklid, akan tetapi lebih banyak disebabkan kesamaan kecenderungan dalam istimbat hukum dan kesamaan sumber yang

dipergunakan. Perbedaan antara keduanya muncul karena sikap Ibn Hazm yang jauh lebih keras disbanding Daud Zhahiri dalam menolak qiyas⁵⁰ di samping perbedaan sumber nash yang dipergunakan. Dengan demikian, maka secara metodologis merekapun tidak sepenuhnya sama. Hal ini sesuai dengan pernyataan Ibn Hazm sendiri : "Aku mengikuti kebenaran, berijtihad dan tidak terikat dengan suatu mazhab tertentu."⁵¹ Seperti Daud, Ibn Hazm juga berijtihad secara mandiri tanpa ikatan mazhab.

Ibn Hazm mempelajari mazhab Zhahiri dari gurunya, yaitu Abu al-Khayyar Mas'ud bin Sulaiman bin Muflit (w. 426 H),⁵² di samping dari berbagai kitab yang ditulis oleh fukaha Zhahiri sebelumnya termasuk kitab yang ditulis oleh Munzir bin Said, seorang ahli fikih yang gigih membela Daud. Betapapun Ibn Hazm telah melalui perjalanan panjang dalam rangka mengkaji hukum Islam, mulai dari *Fiqh al-Hadits*, dimana ia banyak mendalami hadis, sehingga menjadi muhaddis terkenal dimasanya, atsar para sahabat dan tabi'in dari para gurunya dan kitab-kitab yang pernah ia baca, kemudian mempelajari pemikiran para fukaha dari berbagai mazhab termasuk mazhab Zhahiri dan akhirnya membentuk dirinya sebagai seorang mujtahid yang mandiri yang mendasarkan ijtihadnya pada Alqur'an, sunnah dan ijma'.

Kecenderungan Ibn Hazm kepada mazhab Zhahiri agaknya terkait erat dengan fenomena sosial politik dan keagamaan di Andalusia pada masa hidupnya. Terjadinya krisis politik yang berkepanjangan yang mengakibatkan runtuhnya kekhalifahan, penyelewengan dan kezaliman Muluk al-Tawaif berakar pada ketidaktegasan pelaksanaan syari'at Islam, bahkan cenderung meninggalkannya. Sebagian fukaha mazhab Maliki di Andalusia yang memegang jabatan penting, umumnya sebagai qadhi, ketika itu telah menjadi kurang responsif, opportunistik,

tunduk kepada kemauan politik dan kebijakan hukum penguasa, meskipun jelas-jelas menyimpang dari syari'at. Mereka kurang atau tidak lagi menjalankan tugas *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* dalam rangka mengontrol penguasa dan berbagai kekuatan sosial yang bersaing secara tidak sehat. Mereka selalu tampil dalam posisi yang lemah dan defensif dalam menghadapi kebijakan pemerintah dan kekuatan yang lebih dominan yang terkait dengan syari'at. Mereka berlindung di balik penggunaan *ra'y* dalam rangka mengamankan diri dari tekanan kezaliman penguasa yang menyeleweng itu.

Pengangkatan Hisyam bin al-Hakam sebagai Khalifah ketika ia masih kanak-kanak jelas menyimpang dari syari'at Islam. Ulama Maliki mentolerir penyimpangan itu dan beramai-ramai membaiainya. Padahal menurut mazhab manapun, termasuk Maliki, seorang anak di bawah umur tidak layak dan tidak memenuhi syarat untuk menjadi Khalifah,⁵³ pemimpin tertinggi umat Islam. Sebab pada dasarnya seorang anak kecil tidak memiliki kemampuan untuk mengurus dan memperhatikan kemaslahatan dan kepentingan dirinya. Apalagi mengurus kepentingan dan kemaslahatan umat dan rakyatnya. Ibn Hazm menganggap hal ini sebagai penyimpangan fundamental yang menjadi sumber malapetaka dalam kehidupan politik di Andalusia pada masa-masa sesudahnya. Khalifah yang tidak cakap dan lemah akan mengundng datangnya pihak-pihak yang bersaing dalam menanamkan pengaruh padanya guna memperoleh legitimasi dalam memegang tampuk kekuasaan politik yang sebenarnya. Khalifah lalu hanya menjadi simbol yang tidak punya peran yang berarti lagi.

Akibat kelemahan struktural itu, penguasa ketiga dari Bani Amir, yaitu 'Abd al-Rahman bin al-Manshur,⁵⁴ berambisi untuk menduduki jabatan khalifah, padahal ia bukan keturunan Quraisy yang ketika itu masih menjadi salah satu syaratnya. Ia

berhasil menekan khalifah Hisyam al-Mu'ayyad untuk membaiainya sebagai calon khalifah sesudahnya. Karuan saja, timbul reaksi keras dan pemberontakan yang mengakibatkan *hajib* itu terbunuh. Kematian ini tidak berarti krisis politik itu berakhir, karena sesudah itu muncul perebutan kekuasaan antara sesama keluarga khalifah. Selain itu, Bani Hammud yang condong kepada mazhab Syi'ah dari Magribi ikut mengeruhkan situasi politik, berusaha merebut kekuasaan dan berhasil menguasai Andalusia selama lebih kurang satu dasawarsa.

Di samping itu muncul pula campur tangan kekuatan non muslim yang mengulurkan "bantuan" kekuatan kepada pihak yang menginginkannya.⁵⁵ Sudah barang tentu "bantuan" itu disertai persyaratan dan konsensi tertentu yang merugikan umat Islam secara umum. Kerja sama semacam ini dinilai Ibn Hazm bertentangan dengan syari'at Islam, karena secara politis memberi peluang kepada musuh untuk meruntuhkan umat Islam. Dalam skala besar umat Islam yang dalam posisi lemah bisa jadi akan lebih mudah tunduk kepada kemauan politik dan pengaruh mereka. Sebagai imbalannya, umat Islam harus membayar mahal dengan jatuhnya kekhalifahan Bani Umayyah di Andalusia.

Selanjutnya, muncul *Muluk al-Thawaif* yang mempergunakan gelar Amir al-Mukminin dan gelar lainnya yang hanya layak bagi khalifah. Fukaha Maliki tersebut cenderung bersikap toleran terhadap penyimpangan mereka. Bahkan diam saja, ketika salah seorang dari mereka mengklaim dirinya sebagai khalifah keturunan Bani Umayyah, padahal sebenarnya ia seorang berkulit hitam yang berasal dari benua Afrika. Ia mengaku dirinya sebagai khalifah al-Mu'ayyad Hisyam bin al-Hakam yang telah wafat 22 tahun sebelumnya.⁵⁶ Yang lebih mengherankan adalah bahwa

fukaha Maliki bersedia membaiainya. Dimulai dari Qadi dan diikuti oleh para pembesar dan fukaha. Pertanyaannya, apa dasar mereka membaiainya? Lebih jauh lagi, mereka juga diam saja melihat masyarakat menjadi sasaran kezaliman penguasa yang menetapkan pungutan berlebih-lebihan dalam rangka memenuhi kepentingan dan kebutuhan mereka. Memang sebagian dari mereka hidupnya adalah dari hadiah dan pemberian penguasa.

Melihat kondisi sosial politik yang demikian parah, dimana qiyas dan istihsan telah menjadi alat bagi timbulnya kolusi antara sebagian fukaha dan penguasa dalam memberikan fatwa-fatwa hukum yang berkenaan dengan realitas kehidupan yang rusak.⁵⁷ Untuk memperbaiki kondisi tersebut, maka Ibn Hazm memilih jalur untuk mengkaji hukum Islam mulai dari awal dengan kebebasan berijtihad dan menolak taklid. Ijtihad menurutnya adalah kembali kepada Alqur'an dan sunnah. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa kezahirian Ibn Hazm merupakan reaksinya terhadap fenomena sosial politik yang secara mendasar membutuhkan perbaikan dari sisi landasannya, yaitu pengetatan pemahaman dan penerapan nash syari'at. Oleh karena itu, aktivitas intelektualnya, terutama dibidang fikih dan ushul fikih merupakan upaya untuk mengubah aspek pemikiran yang menjadi dasar berbagai penyelewengan hukum yang terjadi itu, mengembalikan fukaha untuk bersedia mengkaji dari sumbernya, yaitu Alqur'an dan sunnah, bukan hanya furu'nya saja. Ibn Hazm mampu melakukannya, karena didukung oleh penguasaannya terhadap sunnah, riwayat-riwayat (*atsar*) sahabat dan ilmu-ilmu lain yang menjadi perangkat ijtihad. Hal ini berbeda dengan umumnya fukaha pada zamannya. Oleh karena itu, seruannya juga sulit mereka terapkan.

C. Peranan Ibn Hazm Dalam Mazhab Zhahiri

Setelah Ibn Hazm merasa yakin akan jalur ijtihad yang ditempuhnya, maka ia mulai menyampaikan pemikiran-pemikirannya kepada masyarakat. Khususnya kepada fukaha dan para pelajar melalui berbagai majelis pengajian dan diskusi ilmiah yang biasa diasakan di masjid-masjid. Dengan dukungan kemampuan retorika dan logika yang matang ia mampu menundukkan lawan-lawan diskusinya dari kalangan fukaha Maliki dan membuat mereka harus mengakui keunggulan dan kebenaran argumentasinya,⁵⁸ karena mereka menurut Abu Zahrah hanya berkonsentrasi pada furu' fikih saja, sedangkan Ibn Hazm didukung oleh keluasan pengetahuannya dan kemahirannya dalam berargumentasi.⁵⁹

Dalam memasyarakatkan pemikiran-pemikirannya, Ibn Hazm sering berpindah-pindah dari satu kota ke kota yang lain di Andalusia, seperti Cordova, Granada, Valensia, Almeria, Jativa, Malaga, Mayorca, dan Lavla. Bahkan ia juga menyeberang ke Magribi dan berada di Kairawan untuk beberapa lama.⁶⁰ Namun sebagaimana umumnya ulama yang melawan arus masyarakat mayoritas, maka respon yang diterimanya pun bermacam-macam. Ada sebagian yang dapat menerima dan mendukung pemikirannya. Sebaliknya adapula yang serta merta menolaknya. Harta saja bila dibandingkan dengan kelompok yang mendukung, kelompok yang menolak jauh lebih banyak. Hal ini wajar, karena masyarakat telah mapan dengan kondisi keberagaman dalam mazhab Maliki. Oleh karena itu, tak heran jika para penolaknya adalah fukahamazhab Maliki yang memiliki akses yang besar pada penguasa dan masyarakat. Sedangkan pendukungnya terdiri dari para pemuda yang sedang bergairah dalam mencari ilmu.⁶¹

Kemudian akibat sikapnya yang melawan arus, banyak diantara fukaha Maliki membenci dan memusuhinya. Mereka

tidak segan-segan mempergunakan berbagai cara untuk meredam kegiatan Ibnu Hazm dalam mengajarkan dan menyebarkan pemikirannya. Diantara salah satu caranya ialah : mengumumkan kekafiran dan kesesatannya. Yang lebih sadis mereka menghasut penguasa agar menyingkirkannya dari wilayah kekuasaannya.⁶² Oleh karena itu, adakalanya kepindahannya ke daerah lain merupakan akibat dari tekanan penguasa. Permintaan mereka mendapat sambutan baik, karena dibalik itu ia menghendaki dukungan dan legitimasi terhadap aktivitasnya dari mereka. Paling tidak, mereka tidak peduli jika ia melakukan penyelewengan hukum. Hal ini tidak akan ia dapatkan dari Ibnu Hazm yang keras dan selalu mengkritik penyimpangannya sebagai bagian dari amar ma'ruf dan mencegah kemungkaran. Dengan sikap seperti itu Ibn Hazm dipandang sebagai tokoh oposan yang dapat mengancam posisi mereka. Ibn Hazm adalah seorang yang fanatik dalam doktrin imamat mesti dari suku Quraisy dan persyaratan ini dimiliki oleh Bani Umayyah. Penguasa mereka khawatir Ibn Hazm akan berusaha mempengaruhi masyarakat untuk melawannya dan menghidupkan kembali kekhalifahan Bani Umayyah.

Yang lebih sadis, kitab-kitab Ibn Hazm dibakar oleh Al-Mu'tahid, penguasa Seville sebelum ia diusir dari wilayahnya sebagaimana terekam dalam syairnya berikut ini :

دعونى من إحراق و كاغد # وقولوا بعلم كى يرى الناس من يدري
والا فعودوا للمكاتب بداءة # فكم دون تبعون الله من ستر
فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا # الذى تضمنه القرطاس بل هو فى صدرى
يسير معى حيث استقلت ركائبي # ويتزل اذا نزل ويدفن فى قبرى

Artinya : "Biarkanlah aku dengan pembakaran kertas berkatalah berdasarkan ilmu, agar semua orang tahu, siapakah sebenarnya orang yang berpengetahuan

Jika tidak, kembalilah ke maktab-maktab awal. Maka berapa banyak hambatan dibalik sesuatu Yang kamu maksudkan untuk Allah

Jika kamu membakar kertas, maka kamu tidak akan dapat membakar isi kertas itu. sebab isinya masih ada dihatiku

Berjalan bersamaku, kemana kendaraanku pergi ikut turun, ketika kendaraan ku turun dan ikut ditanam dalam persemayamanku.

Peristiwa di atas, menurut Abu Zahrah, disebabkan oleh pengaduan fukaha Maliki yang mengatakan bahwa Ibn Hazm menghujat Imam Malik dan tiga imam mazha sunni lainnya, serta mengeluarkan fiqh yang tidak sesuai dengan keempat mazhab itu.⁶³ Al-Mu'tadhid sendiri juga membenci Ibn Hazm karena kritiknya yang pedas atas klaim dirinya sebagai khalifah Bani Umayyah yang berhak menyandang jabatan tertinggi itu, padahal sebenarnya ia tidak lebih dari seorang Barbar.

Meskipun demikian, tidak semua penguasa dan fukaha memusuhinya. Di Kairawan ia mendapat sambutan baik. Ia bebas mengajarkan pemikiran-pemikirannya. Di Mayorka ia juga mempunyai banyak pengikut. Ahmad bin Rasyiq, penguasa setempat yang juga temannya, memberikan keleluasaan untuk memasyarakatkan pemikirannya. Hanya saja setelah Ahmad meninggal, penggantinya bersikap kurang bersahabat dan memenuhi permintaan fukaha untuk menyingkirkannya dari wilayahnya.⁶⁴ Akhirnya, ketika tidak ada lagi wilayah yang menerima kehadirannya, Ibn Hazm kembali ke desa asal keluarganya, Multijatmo, Lavla, di pesisir barat Andalusia. Disana ia mendidik murid-muridnya dan menuliskan pemikirannya dalam berbagai disiplin ilmu yang dikuasainya. Sebagaimana dikemukakan Ibn Hazm sendiri, kebencian dan permusuhan fukaha dan penguasa terhadap

dirinya membuat semangatnya menggebu-gebu untuk menuliskan pemikiran-pemikirannya.⁶⁵ Sehingga membuatnya menjadi penulis yang produktif. Agaknya ia menyadari, cara inilah yang tepat untuk memperkenalkan pemikirannya kepada generasi-generasi sesudahnya.

Agaknya Ibn Hazm menyadari, bahwa melalui media tulisan, pemikirannya akan dikenal oleh generasi mendatang. Sayangnya, dalam sebagian besar karyanya yang membahas fiqh dan ushul fiqh ia mempergunakan bahasa yang kasar. Terutama, berkaitan dengan kritiknya terhadap mazhab lain. Kekasaran ini dinilai oleh sebagian ulama sebagai ketidaktahuannya akan siasat keilmuan.⁶⁶ Betapapun ini merupakan reaksi yang reflektif dari perlakuan fukaha yang tidak adil terhadapnya. Namun, boleh jadi Ibn Hazm memandang perlu mempergunakan bahasa semacam itu menghadapi kemapanan kemapanan taklid mereka.

Selanjutnya ada beberapa hal yang penting yang diperankan oleh Ibn Hazm melalui karya-karya, antar lain :

Pertama, Ibn Hazm merumuskan dan memformulasikan ushul fiqh dan metode ijtihad mazhab Zhahiri. Kitabnya al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam sarat dengan pandangan-pandangan prinsipil tentang bagaimana cara beristimbat hukum dari Alqur'an dan sunnah. Disini, ia bukan hanya menghimpun metode ijtihad ulama Zhahiri dan membandingkannya dengan metode mazhab lain, tetapi ia juga memasukkan beberapa prinsip dan kaidah baru yang dirumuskannya sendiri, meskipun pandangannya boleh jadi bertentangan dengan pandangan ulama Zhahiri umumnya atau mazhab lain.

Kedua, Ibn Hazm menegaskan karakteristik ijtihad dan metodenya dalam menggali hukum Islam. Kitabnya tersebut menggambarkan bagaimana langkah yang dia tempuh dalam

berijtihad, yakni berpegang pada pengertian yang tersurat pada nash Alqur'an atau sunnah berdasarkan pendekatan kebahasaan, mengakui ijma' sahabat sebagai sumber penetapan hukum, menolak segala macam bentuk ra'y, dan menambahkan sumber hukum lain, yaitu dalil karena dalil merupakan dalalat dari nash atau ijma'.

Ketiga, Ibn Hazm membukukan furu' fiqhiyyat hasil ijtihadnya dan membandingkannya dengan ulama mazhab lainnya dan ulama mazhab Zhahiri. Tanpa kitabnya, al-Muhalla bi al-Atsar, fiqh Ibn hazm dan fiqh mazhab Zhahiri sulit dilacak kembali. Kitab ini terdiri dari 12 jilid, menghimpun pembahasan 2.312 masalah. Akan tetapi yang asli sebagai tulisannya sebanyak 2.028 masalah. Sisanya ditulis putranya, Abu Rafi' al-Fadl yang meringkaskannya dari kitab al-Ishal. Agaknya, Ibn Hazm belum menamatkannya ketika ia dipanggil ke hadirat Ilahi. Al-Muhalla menghimpun 12. 903 pendapat yang dinisbatkan kepada salaf.⁶⁷

Keempat, Ibn Hazm mengaplikasikan pendekatan Zhahiri dalam mengkaji teologi dan ajaran-ajaran Islam yang dogmatis. Ada anggapan ia gagal menerapkan menerapkan metode tersebut dalam bidang itu, karena ia banyak menggunakan dalil rasional dan logika. Akan tetapi sebenarnya menurut penulis, dia tidak gagal dalam hal ini. Hanya saja ia memang membedakan antara ijtihadnya dalam persoalan *furu' fiqhiyyat* dan persoalan teologis. Ibn Hazm sendiri menegaskan : "penginderaan akan akal penalaran merupakan asal segala sesuatu. Dengan kedua sumber itu kita mengetahui kesahihan Alqur'an, ke-Tuhanan dan kenabian, sehingga untuk membuktikannya kita tidak membutuhkan nash."⁶⁸ Hanya saja untuk membuktikan kebenaran sesuatu yang ditemukan oleh indera dan akal diperlukan nash.

Endnotes

¹ Lihat al-Syatibi, al-Muwafaqat, juz II, loc. cit. hal. 273-275.

² Al-Syahrastani, al-Milal wa al-Nihal, Beirut: Dar al-Fikr, tth., hal. 207.

³ Al-Subki, Tabaqat al-Syafi, iyyat al-Kubra, II, Kairo: Matba'at Isa al-Babi al-Halabi wa Syurakauhu, 1964, hal. 290.

⁴ Abu Zahrah, Ibn Hazm, op. cit., hal. 265.

⁵ Al-Subki, loc. cit.

⁶ Ibn al-Subki mengutip pendapat ashab al-Syafi'iyah yang tidak mengakui pendapat golongan Dzahiri yang berbeda dengan jumhur fukaha dalam persoalan furu' secara mutlak. Menurut Abu Ishaq al-Isfiryini, penolakan tersebut merupakan pendapat jumhur. Mereka mengatakan, orang-orang yang menafikan qiyas tidak mencapai peringkat mujtahid dan tidak boleh diberikan kewenangan menjadi qadi. Imam al-Haramain memilih dan menisbahkan pendapat ini kepada ahli tahqiq. Katanya: "Para muhaqqiq dari ulama Syafi'iyah sama sekali tidak memperhitungkan golongan Zahiri" Qadi Abu Bakar mengatakan: "Saya tidak mengakuinya sebagai 'ulama umat dan tidak memperdulikan pendapat mereka yang berbeda maupun yang sama" Ibid., hal. 45. Mazhab Zahiri juga dituduh menyerupai golongan Khawarij yang menyerukan untuk mengikuti zahir Alqur'an tanpa penalaran dan perenungan maksudnya. Oleh karena itu, kata Syatibi, sebagian ulama mencela pemikiran Daud Zahiri dan menyebutnya sebagai bid'ah yang muncul setelah tahun 200 H. Lihat: Al-Syalibi, al-Muwafaqat, IV, op. cit., hal. 19. Sementara itu, sebelum mereka, Najm al-Din al-Tufi menganggapnya sebagai jumud (beku). Katanya: "Ulama telah berijma' tentang penetapan illat suatu hukum (ta'lil ahkam) berdasarkan kemashlahatan dan menghindari kerusakan, kecuali golongan Dzahiri yang jumud dan tidak diakui pendapatnya. Lihat: 'Abd al-Wahab al-Khallaf, Mashadir al-Tasyri' fi ma la Nashsha fih, Kuwait: Dar al-Qalam, tth., hal. 97.

⁷ Al-Bagdadi, Tarikh, juz VIII, op. cit., hal. 373-374.

⁸ Ibid. Lihat juga: Ibn Hazm, al-Muhalla bi al-Atsar, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1998, hal. 94.

⁹ Ibid., hal. 268. Pendapat ini dikutip Abu Zahrah dari al-Kautsari dalam Muqaddimah al-Nabz. Penilaian positif, terhadap Daud Zahiri dan mazhabnya banyak dikemukakan oleh ulama Hanabilah. Lihat: Arif Khalil Muhammad, Abu Ubaid, al-Imam Daud al-Dzahiri wa Atsaruhu fi al-Fiqh al-Islami, Kuwait: Dar al-Arqam, 1984, hal. 144. Penilaian positif mereka itu wajar, karena mereka sama-sama punya komitmen yang kuat pada sunnah sehingga fikih kedua mazhab itu berdekatan.

¹⁰ Ibn al-Nadim mengemukakan bahwa Daud Zahiri memiliki sejumlah karya tulis, di antaranya ialah kitab al-Idah, kitab al-Ifshah, kitab al-Darwa al-Bayyinah, kitab al-ushul, kitab al-Haid selanjutnya Ibn al-Nadim mengutip dari Muhammad bin Ishaq, bahwa ia pernah membaca karyanya dalam tulisan yang bebas dan ditulis pada zaman Daud Zahiri, Dodge Bayard (ed.), al-Fihrisit of Ibn Nadim, I, New York: Columbia University Press, 1976, hal. 529-531.

¹¹ Arif Khalil Muhammad, op. cit., hal. 144.

¹² Ibn Khalikan, Wafayat, IV, op. cit., hal. 256.

Ibn Hazm juga menyebutkan beberapa nama muridnya, antara lain yang

menetap di Bagdad ialah: Muhammad bin Daud, puteranya; 'Abdullah bin Muhammad bin al-Mughlis, 'Abdullah bin Muhammad bin Ruwaim, 'Abdullah bin Muhammad al-Radi; Abu Tayyib Muhammadi bin Ahmad al-Dayyaji, Abu Bakar bin Najjar, Abu Bakar Ahmad bin Muhammad al-Alwani, dan al-Khallal. Lihat: Ibn Hazm, al-Ihkam, V, op. cit., hal. 96.

¹³ Ia digelar Naftawaih karena kemahirannya dalam ilmu nahwu. Ia lahir di Wasit tahun 244 H. dan wafat tahun 323 H. di Bagdad. Ia dikenal sebagai seorang fakih yang menguasai mazhab Zahiri, pembela dan pemukanya, Lihat: Al-Zahabi, Mizan al-'itidal, jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, tth., hal. 64. Lihat pula: Al-Bagdadi, Tarikh, VI, op. cit., hal. 158.

¹⁴ Ibn al-'Imad mengatakan bahwa Zakaria adalah seorang pemimpin fukaha. Nama lengkapnya adalah Abu Yahya Zakaria bin Yahya bin 'Abd al-Rahman bin Adi al-Dabi al-Bashri al-Saji, wafat tahun 307 H. Syadzarat, II, op. cit., hal. 250.

¹⁵ Ia dikenal dengan nama Abu al-Fadl al-Muzakkar. Ia meriwayatkan hadis dari Daud Zahiri. Lihat: Al-Bagdadi, Tarikh, XII, op. cit., hal. 156.

¹⁶ Ia adalah putera dari Daud Zahiri, dikenal dengan panggilan Abu Bakar. Ia lahir pada tahun 255 H. dan wafat tahun 297 H. dalam usia 42 tahun. Ia didik ayahnya dalam mendalami mazhab Zahiri dan menjadi penerusnya sepeninggal ayahnya. Ia mempunyai sejumlah karya. Di antaranya adalah al-Zahraf, sebuah kitab kumpulan puisi. Kemudian al-Wshul li Ma'rifat al-Ushul, dan al-Ikhtisar 'ala Muhammad Ibn Jarir wa 'Abd Allah Ibn Syarsair, wa Isa Ibn Ibrahim al-Jarir, dan lainnya. Demikian dinyatakan oleh Ibn Khatikan, wafayaf, III, op. cit., hal. 261. Sementara itu, al-Shafdi menyebutkan beberapa judul buku lainnya, yaitu Makhtar al-Asyraf, al-Ijaz fi al-Fiqh, Ikhtilaf Masail Sahabat, al-Faraid, al-manasik, dan al-Intisahar li Abihi min al-Nasyi' al-Mutakallimin. Lihat: Al-Shafdi, al-Wafi bi al-Watayaf, jilid III, Beirut: Dar al-Fikr, tth., hal. 58-59.

¹⁷ Al-Bagdadi, Tarikh, op. cit., hal. 319.

¹⁸ Ia seorang pemimpin mazhab Zahiri pada masanya dan wafat pada tahun 320 H. Ia mempunyai sejumlah karya ilmiah, di antaranya ialah al-Muwaddat, al-Munjih, al-Mufshah, Ahkam Al-Qur'an, dan kitab al-Talaq. Al-Bagdadi, Tarikh, XII, hal. 156.

¹⁹ Dodge Bayard, op. cit., hal. 532.

²⁰ Ia seorang fakih mazhab Zahiri pada masanya di Khurasan. dan wafat di Bukhara pada bulan Jumada al-Ula tahun 371 H. Lihat: al-Lubab fi Tahzib al-Ansab, II, Beirut: Maktabat al-Quds, tth., hal. 215.

²¹ Ia seorang ulama Zahiri pada masanya dan juru bicara dalam mazhabnya. Abu 'Abd Allah al-Shairani mengatakan: "Aku tidak melihat seorang ahli fikih yang lebih pandai dalam diskusi dari pada al-asfihani dan Abu Hamid al-Isfirayini. Ibn Nadim, al-Fihrisit, op. cit., hal. 320.

²² Ibid., hal. 266-219.

²³ Ignas Goldziher, The Zahiris: Their Dactrine and Their History, Leiden: EJ Brill, 1971, hal. 104.

²⁴ Ibid., hal. 105.

²⁵ Goldziher, op. cit., hal. 107.

²⁶ Ia mengembangkan mazhab Zhahiri ini melalui pengajaran lisan dan sejumlah karya tulisnya, Ibid, Lihat pula: Dodge Bayard, Loc. cit. hal. 532-533.

²⁷ Baqi bin Mukhallad adalah seorang ulama yang amat dikagumi oleh Ibn Hazm dan rnpunyai karya yang melebihi Ibn Jarir. Ia pernah merantau ke Dunia Timur Islam dan bertemu dengan Imam Ahnad dan lainnya. Baqi lahir pada tahun 200 H. Ia kembali ke Andalusia dan memasukkan warna baru dalam kajian fikih di sana, yang selama ini didominasi taklid pada mazhab Maliki dan tidak mengenal mazhab lainnya. Kajian hadis berkembang dan kajian fikih tidak lagi terbatas pada mazhab Maliki saja, tetapi juga mazhab-mazhab lainnya. Baqi adalah sosok seorang mujtahid, tidak bertaklid dan wafat tahun 276 H. Lihat biografinya dalam: Al-Maqarri Naf al-Tib ti Gushn al-Andalus wa zikr Wazirih, jilid VI, Beirut: al-Rifa'i, tth., hal 113.

²⁸ Ia semasa dengan Baqi bin Mukhallad dan pernah menuntut ilmu ke dunia Timur Islam dan menetap di Cordova sekembalinya dari perantauannya. Ia seorang muhaddis terkenal dan dengan penyebarannya terhadap hadis, maka ia termasuk orang yang mernberikan jalan bagi fikih mazhab Zahiri yang bersandar kepada nash. Ia wafat tahun 286 H. Lihat biografinya di Hamisy (catatan pinggir) al-Maqarri, IV, op. cit., hal. 13.

²⁹ Ia murid Baqi bin Mukhallad dan Ibn Wadhdhah. Ia juga mengembangkan ilmu hadis dan atar di Andalusia. Dengan langkahnya itu, kata abu Zahrah, ia telah memberi jalan bagi fiqh mazhab Zhahiri. Ia pernah rnerantau ke dunia Timur Islam dan wafat pada tahun 330 H. Lihat: Abu Zahrah, Tarikh, op. cit., hal .271-272.

³⁰ Lihat: Tahir Ahmad Makki, Dirasat 'an Ibn Hazm wa Kitabuhu Tauq al-Hamamat, Kairo: Maktabat Wahbat 1976, hal. 56.

³¹ Abu Zahrah, Ibn Hazm, op. cit., hal . 272-273.

³² Ibid

³³ Lihat: Ibn Hazm, Thauq al-Hamamat fi al-Ulfati wa al-Allaf, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1977, hal. 140.

³⁴ Ibn Khalikan, Wafayat, III, ap, cit., hal . 328.

³⁵ Ibn Hazm, Thauq, op. cit., hal . 79.

³⁶ Ibn Hazm, Thauq, op. cit, hal . 166 dan 103.

³⁷ Al-Humaidi , op. cit., hal. 107.

³⁸ Yang mengherankan al-Hamawi mengutip dari Abu Muharnmad bin al-Arabi, taurid Ibn Hazm, bahwa sampai usia 26 tahun Ibn Hazm belum mulai belajar fikih. Ia belum tahu bagaimana melengkapi kekurangan shalat dan tahiyat masjid. Ia meminta gurunya untuk menunjukkan rumah Abu 'Abd Allah bin Dahun, guna mempelajari fikih. Ibn Dahun menunjuk kitab al-Huwatta' untuk dipelajarinya. Hal ini berjalan selama 3 tahun. Setelah tamat ia mulai berdiskusi. Lihat: al-Hamawi, op. cit., hal . 240-241. Menurut penulis penyebutan usia 26 tahun belum mulai belajar fikih diragukan kebenarannya. Sebab pada usia lebih kurang 24 tahun ketika Ibn Hazm berada di Valencia, ia telah mahir dalam berdiskusi fikih. Bahkan ketika itu ia telah menyatakan bebas dari ikatan mazhab dan hanya berpegang pada kebenaran saja, saat lawan diskusinya berkomentar bahwa pendapatnya itu bukanlah mazhabnya, Maliki. Ini terjadi sebelum ia kernbali ke Cordova antara tahun 407-408 H. Lihat: al-Dzahabi, Siyar A'lam, XVIII, op. cit., hal. 191. Disamping itu aneh bahwa dalam usia tersebut ia masih dalam bimbingan gurunya, padahal ia sedang dalam puncak karir di bidang politik, di mana ia diangkat rnenjadi wazir dan berusaha mengembalikan kekuasaan bani Umayyah yang jatuh ke tangan bani Hammud. Atas dasar itu, maka kemungkinan besar telah terjadi kekeliruan dalam

penulisan ulang, dan yang semestinya ketika itu Ibn Hazm dalam usia 16 tahun, bukan 26 tahun.

³⁹ Ahmad bin Nashir menginventarisir sejumlah nama guru Ibn Hazm, antara lain: Ahmad bin 'Umar bin Anas al-'Uzri, Ahmad bin Qasim bin Muhammad bin Ashbag bin al-Bayani, Ahmad bin Muhammad bin 'Abd Allah al-Maqarri al-Talamanki, Abu Bakar Humam bin Ahmad bin 'Abd Allah bin Muhammad bin Akdar al-Atrusi, 'Abd al-Rahman bin Yazid dan lainnya. Lihat *Dirasat wa al-Tahqiq* kitab al-Durrat fi ma Yajib al-'itiqaduh li Ibn Hazm, Makkah: Maktabat al-Turats, 1988, hal. 56-60.

⁴⁰ Tentang produktivitasnya dinyatakan bahwa totalitas karyanya mencapai 400 jilid yang menghimpun 80.000 halaman. Jumlah tersebut hanya bisa ditandingi oleh Imam Tabari, hanya saja karya Ibn Hazm mempunyai variasi pada bidang-bidang yang lebih beragam. Yaqut al-Hamawi, *op. cit.* hal. 238 dan 347 - 348.

⁴¹ Lihat: 'Abd al-Halim uwais, *Ibn Hazm wa Juhuduhu fi al-Bahts al-Tarikhi wa al-Hadari*, Kairo: Dar Al-'Itisham, tth., hal. 64-66.

⁴² Al-Dzahabi menyatakan, bahwa Ibn Hazm tumbuh dalam mazhab Syafi'i, kemudian beralih ke mazhab Daud. *Siyar al-A'lam*, XVIII, *op. cit.*, hal. 189, namun agaknya pendapat ini kurang beralasan.

⁴³ Al-Dzahabi, *Tadzkirot* loc. cit.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Berdasarkan penelitian Tahir Ahmad Makky, mazhab Syafi'i masuk ke Andalus pada pertengahan abad kesembilan Masehi atau pertengahan abad ketiga Hijriah melalui kedatangan Qasim bin Muhammad bin Sayyar. Ia menyebarkan mazhab ini melalui karya tulisnya dan mengajar di Masjid Jami'. Ia mendapat perlindungan dari Amir Muhammad I. Mazhab Syafi'i ini hidup selama masa 'Abd al-Rahman al-Nashir. Puteranya, 'Abd Allah adalah pengikut mazhab ini. Namun mazhab ini akhirnya tidak berkembang setelah 'Abd Allah gagal mengukudeta ayahnya, karena ketidaksetujuannya terhadap pengangkatan al-Hakam sebagai putera mahkota. Lihat: Tahir Ahmad Makky, *op. cit.*, hal. 59.

⁴⁶ Abu Zahrah, *Ibn Hazm*, *op. cit.*, hal. 81.

⁴⁷ Pembatalan Ibn Hazm terhadap *istihsan*, *masalih mursalat*, *qiyas*, dan *ta'lil al-ahkam* dituangkan didalam kitab *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* pada bab tiga puluh lima yang membahas *istihsan* dan *istimbat* dengan *ra'y* dan pembatalannya (termasuk *istihsan* adalah *masalih mursalat*) bab tiga puluh delapan tentang pembatalan qiyas dalam hukum agama. Bab tiga puluh sembilan yang membahas tentang pembatalan pendapat yang berdasarkan *ta'lil* dalam seluruh hukum agama. Disamping itu pembahasan tersebut juga dibahasnya dalam kitab yang lain, berjudul: *Mulakhkhash Ibtal al-Qiyas wa al-ra'y wa al-Istihsan wa al-Ta'lil wa al-Taqlid*, *darr al-Fikr*, Beirut, 1969. Dalam kedua kitab tersebut di atas Ibn Hazm mengemukakan secara panjang lebar argumentasi kebatilan penggunaan *istihsan*, *qiyas* dan *ta'lil al-ahkam* baik berdasarkan nash maupun penalaran akal yang rasional. Meskipun demikian argument-argumen tersebut tentu masih dapat ditinjau kembali. Peninjauan dan diskusi mengenai dalil-dalil yang ia kemukakan telah banyak dilakukan oleh para ulama baik masa lampau maupun ulama kontemporer. Sebagaimana Ibn Hazm menghabiskan ratusan halaman kertas untuk membatalkan kehujjahannya, ulama yang menantang pendapatnya juga demikian. Bahkan diantaranya ada yang menulis dengan topic yang terbatas mengenai kehujjahannya. 'Abd al-Wahab Khalaf, misalnya, menulis tentang *al-Ijtihad Bi al-Ra'y* dan *Mashadir al-Tasyri' Fi Ma La Nashsha Fih*.

'Abd al-Hakim 'Abd al-Rahman As'ad al-Sa'di menulis *Mabahis al-'Illat di al-Qiyas*. Muhammad Mushtafa Syalabi menulis *Ta'lil al-Ahkam*. Shalah Zaidan menulis *Hujjiyyat al-Qiyas* dan lainnya. Terlepas dari dalil-dalil dan argumentasi mereka yang setuju dan yang tidak, agaknya seleksi sejarah dan kebutuhan pengembangan hukum Islam dalam perjalanannya kurang mendukung pendapat Ibn Hazm mengenai hal ini.

⁴⁸ Ibn Hazm, *al-Ihkam*, II, juz VII, *op. cit.*, hal. 370

⁴⁹ Lihat: Abu Zahrah, *Ibn Hazm*, *op. cit.*, hal. 266

⁵⁰ Ibn al-Subki, *loc. Cit.*

⁵¹ Al-Dzahabi, *Tazkirot*, *loc. cit.*

⁵² Tentang gurunya ini Ibn Hazm juga menyebutkan di dalam *Tauq al-hamamat*, *op. cit.*, hal. 140.

⁵³ Diantara syaratnya ialah: Akil balig dan mumayyiz. Lihat: Ibn Hazm, *al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*, juz IV, Bierut: Dar al-Fikr, tth., hal. 166.

⁵⁴ Philip K. Hitti, *History of The Arab*, London: The Macmillan Press LTD, 1974, hal 534.

⁵⁵ Lihat: "Abd al-Karim Uwais, *op. cit.*, hal. 26.

⁵⁶ Ibn Hazm, *Risalat Naqt al-'Arus fi Tawarikh al-Khulafa'*, Beirut: Muassasat al-'Arabiyyat, 1987, hal.97.

⁵⁷ 'Abd al-Karim Uwais, *op. cit.*, hal. 88.

⁵⁸ Al-Maqarri, *nafh*, VI, *op. cit.*, hal 176.

⁵⁹ Abu zahrah, *Ibn Hazm*, *op. cit.*, hal 48.

⁶⁰ Ibn Hazm mengatakan: "Pada suatu hari Abu 'abd Allah bin Kulaib, penduduk Kairawan, bertanya kepadaku ketika aku berada di kota itu." Lihat: Ibn Hazm, *Tauq*, *op. cit.*, hal. 73.

⁶¹ Abu Zahrah, *Ibn Hazm*, *op. cit.*, hal. 54.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Abu Zahrah, *Ibn Hazm*, *op. cit.*, hal 51.

⁶⁴ *Ibid.*, hal. 48.

⁶⁵ Ibn Hazm mengatakan: "Sesungguhnya aku memperoleh manfaat besar dari kelicikanmu, wahai orang-orang bodoh! Emosiku terbakar, hatiku membara dan pikiranku menjadi panas. Kalau sekiranya mereka tidak mengobarkan ketenanganku dan mencercaku sedemikian rupa, niscaya tidak akna muncul karya-karya itu." *Ibid.*, hal. 76.

⁶⁶ Ketajaman bahasanya digambarkan seorang ulama dengan ungkapan: "Pedang al-Hajjaj dan lidah Ibn Hazm merupakan saudara kembar." Lihat: Ibn Khalikan, *Wafayat*, III, *op. cit.*, hal 328.

⁶⁷ 'Abd al-halim Uwais, *op. cit.*, hal. 95-96.

3

IJTIHAD DAN PERUBAHAN SOSIAL

A. Pengertian Ijtihad

Kata ijtihad dalam bahasa Arab diambil dari kata *al-jahd* dan *al-juhd* yang berarti *al-thaqat* (kemampuan dan daya). Sedangkan *al-ijtihad* dan *al-tajahud* berarti : *Badzl al-wus' wa al-majhud* (pencurahan segala kemampuan dan daya).¹ Berdasarkan arti bahasa ini, al-Gazali misalnya, merumuskan pengertian ijtihad menurut bahasa sebagai : "Pencurahan segala daya upaya dan kekuatan untuk menghasilkan sesuatu yang berat dan sulit."² Agaknya, pengertian ini bersifat umum tanpa membedakan apakah aktivitas tersebut dilakukan oleh fisik, akal, ataupun kesemuanya, selama merupakan sesuatu yang sulit dan berat. Sebaliknya, dalam pengertian yang khusus, ijtihad dipahami sebagai aktivitas penalaran dan rohani yang amat berat dan sulit. Pengertian ijtihad ini diidentikkan oleh Muhammad Iqbal dengan *mujahadat* atau usaha sungguh-sungguh yang bersifat batiniah³ ijtihad atau mujahadat ini merupakan perwujudan ketidakmungkinan seseorang untuk "menguasai" seluruh paradigma secara final. Kendatipun demikian, Allah menjanjikan bahwa berbagai jalan (*subul*) Tuhan akan ditunjukkan kepada mereka yang bermujahadat itu. Sungguhpun barangkali yang terjadi pada seseorang ialah

pengalaman mendekati suatu kebenaran saja. Allah SWT berfirman :

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

Artinya : "Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang baik." (Q. S. Al-'Ankabut/ 29 : 69)

Ijtihad sebagai aktivitas penalaran yang maksimal dalam perkembangannya telah dibatasi dengan seperangkat pengertian. Perumusan pengertiannya secara terminologis baru muncul pada masa khalaf (belakangan, sebagai lawan dari zaman salaf atau masa permulaan Islam, yaitu masa Rasulullah SAW, sahabat dan tabi'in), setelah muncul era *tadwin* dalam berbagai bidang kajian keIslaman dan penyusunan karya ilmiah secara sistematis. Penjelasan secara terminologis pada awal Islam belum mendapat perhatian, karena Islam sebagai ajaran hanya dipelajari dalam konteks kebutuhan praktis. Dengan demikian, ijtihad pun ketika itu belum dikaji secara konseptual, tetapi dilaksanakan sesuai dengan tuntunan kebutuhan yang praktis pula, yakni ketika ada masalah keagamaan yang mendesak untuk dicarikan jawabannya, setelah Nabi SAW tidak ada lagi.

Atas dasar itu, penulis kurang sependapat dengan Ahmad Hasan yang mengatakan, bahwa ijtihad pada periode awal dipergunaan dalam pengertian yang lebih sempit dan khusus daripada yang dipergunakan pada masa al-Syafi'i dan masa-masa sesudahnya, yaitu terbatas pada arti pertimbangan yang bijaksana dan adil atau pendapat seorang ahli.⁴ Hal ini menimbulkan kesan, seakan-akan ijtihad para sahabat dan

tabi'in sedemikian sederhananya dan tidak memenuhi unsur-unsur penting dari konsep ijtihad sebagai digambarkan oleh ulama belakangan. Padahal realitasnya, ijtihad mereka tidak terlepas dari sumber syari'at Islam, prinsip-prinsip umum, ruh dan maqashid tasyri'nya dan metode yang dikenal belakangan. Jika demikian, maka ijtihad periode awal sama dengan ijtihad yang digambarkan oleh ulama belakangan.

Dalam mendefenisikan ijtihad, para ulama berbeda pendapat. Sebagian dari mereka mendefenisikannya secara umum yang meliputi berbagai bidang kajian. Sebagian lagi mendefenisikannya secara spesifik, yaitu hanya berkaitan dengan kajian hukum Islam. Perbedaan lainnya menyangkut dengan kelengkapan suatu definisi saja, yang pada dasarnya tidak begitu prinsipil.

Berkenaan dengan ini, al-Baidhawi (w. 685 H/1286 H) mengemukakan:

إِلَّا جُتْهَادٌ هُوَ اسْتِفْرَاغُ الْجُهْدِ فِي دَرْكِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ

Artinya : "Mencurahkan segenap kemampuan dalam upaya menemukan hukum syara'."

Sebagian ulama semisal al-Gazali,⁶ dan Ibn Qudamah⁷ serta lainnya tidak menggunakan kata *dark* tapi menggunakan kata *al-'ilm*. Selain itu, mereka tidak menyebut kata *al-faqih* atau *al-far'i*. Hal ini mengisyaratkan bahwa mereka berpandangan bahwa ijtihad itu tidak hanya dilakukan oleh fukaha dan tidak terbatas pada kajian fikih saja, tetapi juga oleh mutakallimin dibidang ilmu kalam dan para sufi dibidang hukum keakhlaan.

Sementara itu, sebagian ahli usul fikih lainnya semisal al-Bahri,⁸ Ibn al-Subki,⁹ Ibn al-Hammam,¹⁰ al-Amidi,¹¹ dan al-Fanari¹² menegaskan kata *al-dzann* dalam definisi mereka dengan maksud bahwa hukum yang *qat'i* bukan termasuk hasil

ijtihad. Selanjutnya, sebagian mereka semisal al-Fanari menambahkan kata *al-far'i* sesudah kata *bi hukm al-syar'i*. Sementara yang lain seperti al-Zaekasyi menambahkan kata '*amali* setelah *hukm syar'i*. Pada umumnya mereka ini mencantumkan kata *al-faqih*, dan agaknya mereka inilah kelompok yang membatasi ijtihad pada kajian fikih saja. Tinjauan mereka ini sebenarnya bertitik tolak dari kelaziman penggunaan saja. Berbeda dengan mereka Ibn Hazm mendefinisikan ijtihad sebagai berikut:

استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك المحكم

Artinya : "Menurunkan seluruh kemampuan untuk mencari hukum suatu kasus dari tempat dimana hukum itu dapat ditemukan."

Melihat spesifikasi kejadian ini, maka penulis mendefinisikan ijtihad sebagai berikut:

الاجتهاد هو بذل الموسع في استنباط الاحكام الشرعية من الملة
اللتفصيلية عن طرق الاستنباط

Artinya : "Pencurahan segenap kemampuan dalam rangka menemukan hukum syara' dari satu persatu ayat Alqur'an dan hadis melalui cara istimbat hukum."

Berdasarkan definisi tersebut, maka tampaknya ada beberapa hal yang patut dicermati, yaitu : 1) Ijtihad merupakan aktivitas penalaran yang serius dan dilakukan semaksimal mungkin. Kemampuan itulah yang tertinggi yang dimiliki seseorang yang berijtihad; 2) Ijtihad itu dilakukan oleh orang yang mempunyai kemampuan untuk melakukannya atau oleh orang yang ahli dibidangnya. 3) Ijtihad itu dimaksudkan untuk menemukan hukum-hukum syara' yang bersifat amaliah, bukan hukum bahasa, hukum akal, hukum akidah maupun lainnya.

4) Upaya itu harus mempergunakan metode-metode istimbat hukum yang berlaku sebagai yang dikemukakan dalam bahasan ushul fikih. 5) Pengambilan hukum itu haruslah dari dalil atau sumber hukum yang diakui, dan dalil itu bersifat terperinci.

B. Persyaratan Ijtihad

Bertitik tolak dari uraian di atas, jelaslah bahwa ijtihad merupakan pekerjaan yang tidak mudah, membutuhkan spesialisasi dibidangnya, serta pengadaan berbagai bidang yang terkait dengannya, baik langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itulah umumnya ulama menetapkan beberapa syarat bagi ijtihad. Namun agaknya mereka berbeda-beda dalam menetapkan syarat-syarat itu. Sebagian ulama mengemukakan syarat-syarat secara garis besar, dan sebagian lain mengemukakannya secara terperinci. Kendati demikian, perbedaan ini tidaklah mendasar, sebab satu sama lain tidak bertentangan. Justru persyaratan secara garis besar itu sejalan dengan perinciannya. Demikian pula persyaratan yang terperinci pun tercakup di dalam garis besar syarat-syarat itu.

Termasuk kategori pertama antara lain ialah : Al-Gazali, al-Amidi, al-Baidhawi dan al-Syathibi. Al-Gazali misalnya, menetapkan dua persyaratan mujtahid, yaitu : 1) Mujtahid harus menguasai sumber-sumber syara', mampu membahas dalil *zhann* dengan menalarinya, mendahulukan sesuatu yang harus didahulukan, dan mengakhirkan sesuatu yang harus diakhirkan; 2) Mujathid harus adil dan menjauhi kemaksiatan yang dapat merusak keadilannya itu.¹⁴ Persyaratan kedua ini sebenarnya bukanlah syarat bagi ke-absahan ijtihad, tetapi merupakan syarat untuk penerimaan fatwanya. Dengan demikian, al-Gazali hanya menuangkannya pada syarat pertama saja.

Dengan makna yang hampir sama, namun dengan ungkapan yang berbeda al-Baidhawi dan al-Amidi menyimpulkan dua syarat mujtahid, yaitu : 1) Mujtahid harus beriman kepada Allah dan Rasul-Nya serta mukallaf. Persyaratan inipun kelihatannya merupakan syarat bagi penerimaan fatwanya; 2) Mujtahid harus mengetahui sumber-sumber hukum syara', aneka ragamnya, cara penetapannya, dan berbagai aspek dalalahnya.¹⁵

Sementara itu, al-Syathibi mensyaratkan dua hal, yaitu : Kemampuan memahami maqashid syari'at secara utuh; dan kemampuan untuk beristimbat hukum berdasarkan pemahamannya terhadap syari'at itu.¹⁶ Syarat kedua ini menuntut adanya kemampuan akan ilmu-ilmu yang mendukung seseorang untuk dapat memahami syari'at Islam dari sumbernya, seperti ilmu-ilmu kebahasaan dan pengetahuan tentang Alqur'an dan sunnah.

Persyaratan secara umum yang mereka kemukakan itu pada dasarnya dapat diperinci secara lebih detail. Dan inilah yang dilakukan oleh ulama kelompok kedua. Perincian syarat-syarat itu antara lain meliputi beberapa hal sebagai berikut :

1. Mengetahui bahasa Arab

Bahasa Arab merupakan bahasa yang dipergunakan oleh Alqur'an dan Sunnah yang menjadi sumber syari'at Islam. Untuk dapat mengetahui kandungan kedua sumber tersebut diperlukan pengetahuan bahasa Arab yang baik agar pemahaman terhadap nash-nash yang ada tidak salah. Pengetahuan bahasa Arab yang baik dan benar merupakan persyaratan yang tidak dapat diabaikan begitu saja, meskipun tidak harus menjadi ahli bahasa. Pengetahuan bahasa Arab ini meliputi antara lain : *nahwu*, *sharaf*, *balagh* yang terdiri dari *badi'*, *ma'ani*, dan *bayan*. Apalagi Alqur'an mengandung sastra

yang tinggi, maka sudah selayaknya kemampuan bahasa Arab merupakan syarat yang harus dipenuhi oleh seorang mujtahid.

2. Mengetahui Alqur'an

Alqur'an merupakan sumber utama bagi hukum Islam dan referensi bagi sumber lainnya. Oleh karena itu, seorang mujtahid harus mengetahui kandungan Alqur'an secara garis besar dan mengetahui ayat-ayat hukum secara terperinci, sebab dari ayat-ayat ini ia mengistimbatkan hukum berbagai masalah yang ia hadapi. Ayat-ayat hukum ini diperkirakan oleh sebagian ulama berkisar 500 ayat. Sebahagian memperkirakan 900 ayat dan sebahagian lagi memperkirakan 1100 ayat. Bahkan ada yang mengatakan lebih dari jumlah itu. Akan tetapi agaknya atar yang bertalian langsung dengan hukum berjumlah 500 ayat.¹⁷

Pertanyaan yang timbul: apakah disyaratkan harus hafal di luar kepala seluruh ayat tersebut? Para ulama berbeda pendapat antara yang mensyaratkan dan tidak mensyaratkan. Akan tetapi agaknya hafal Alqur'an lebih baik, akan tetapi bukan merupakan syarat. Sebab yang penting dalam ijtihad ialah : kemampuan menghadirkan ayat-ayat Al-qur'an yang diperlukan dan mengetahui arti kandungannya, serta kemampuan menganalisisnya sesuai dengan metode yang diperlukan untuk mengistimbatkan hukumnya. Hal ini tidak harus disertai hafalan. Apalagi cukup banyak kitab-kitab yang disusun secara khusus mengkaji ayat-ayat hukum saja.¹⁸ Ini jelas dapat memudahkan seseorang dalam mengkajinya.

Termasuk kategori mengetahui Alqur'an ialah mengetahui *asbab al-Nuzul* (sebab-sebab turunnya Alqur'an) dan *nasikh-mansukh* dari ayat-ayat hukum itu. Kedua ilmu tersebut dapat diketahui dari berbagai kitab yang secara khusus membahasnya.¹⁹

3. Mengetahui Sunnah

Sunnah Nabi SAW merupakan sumber hukum Islam. Oleh karena itu, mengetahuinya merupakan salah satu syarat ijtihad. Namun sejauh manakah sunnah yang harus diketahui itu? Dalam hal inipun ulama berbeda pendapat mengenai jumlah hadis hukum yang sahih. Ada yang mengatakan sekitar 3000 hadis, 1200 hadis, dan ada pula yang mengatakan lebih dari itu.²⁰ Ibn al-Qayyim menegaskan, bahwa hadis tentang pokok-pokok hukum sekitar 500 hadis yang diperinci di dalam 4000 hadis.²¹ Perbedaan pendapat ini kelihatannya muncul dari penetapan sahih atau tidaknya suatu hadis. Dengan kata lain, ada sejumlah hadis yang kesahihannya tidak disepakati oleh para muhaddis. Hadis semacam ini masih memberikan peluang untuk dikaji ulang penilaiannya.

Sebagaimana Alqur'an, untuk mengetahui sunnahpun tidak disyaratkan untuk menghafalnya di luar kepala. Akan tetapi cukup dengan adanya kitab-kitab sunnah yang sahih dan mengetahui tempat hadis-hadis hukumnya. Di samping itu, berdasarkan kitab-kitab tentang *al-Jarh* dan *al-Ta'dil* dan ilmu-ilmu hadis umumnya, mujtahid berkemampuan untuk menilai kembali kesahihan hadis-hadis itu.

4. Mengetahui ilmu ushul fikih

Ilmu ushul fikih merupakan ilmu primer yang mesti dikuasai oleh seorang mujtahid, karena hanya dengan ilmu inilah ia dapat mengetahui dalil-dalil hukum, urutannya, metode istimbat hukumnya, berbagai segi *dalalat lafaz*, kaidah-kaidah pentarjihan dalil dan sebagainya yang amat diperlukan agar dapat berijtihad dengan baik dan benar. Oleh karena itu, mengetahui ilmu ini merupakan syarat yang harus dipenuhi seseorang yang berijtihad.

5. Mengetahui hal-hal yang telah ada ijma' hukumnya

Pengetahuan terhadap masalah-masalah yang telah disepakati hukumnya oleh ulama membantu seseorang untuk tidak membuang-buang waktu guna mengkajinya kembali dan tidak mengeluarkan pendapat yang bertentangan dengannya. Ijma' semacam ini biasanya mempunyai landasan yang kuat dari Alqur'an maupun sunnah. Misalnya, ijma' tentang wajibnya shalat fardhu lima waktu, puasa ramadhan, zakat dan haji serta keharaman berjudi, korupsi, dan memakan harta riba.

6. Memahami *Maqashid al-Syari'at*

Tujuan syari'at, 'illat hukum dan kemaslahatan manusia merupakan spirit daripada syari'at Islam. Justru itu al-Syathibi menempatkannya sebagai persyaratan primer.²² Pemahaman hal ini sangat penting untuk menyelesaikan problema hukum Islam yang senantiasa muncul dan berkembang secara mendasar, bukan sekedar jawaban tekstual yang hanya menyentuh permukaan masalah saja. Karena muatan filosofisnya, pemahaman hal ini merupakan yang terpenting dalam menyelesaikan suatu masalah secara menyeluruh. Lalu dalam rangka memelihara kemaslahatan manusia diperlukan pula pemahaman terhadap perkembangan manusia sebagai individu maupun anggota masyarakat, corak kemasyarakatannya, berbagai fenomena sosial, pola kehidupannya, dan tradisi mereka.

Beberapa ulama masih menambahkan beberapa syarat lain, akan tetapi keluhutannya syarat tersebut tidaklah fundamental atau secara umum telah masuk di dalam syarat-syarat yang telah dikemukakan sebelumnya. 'Abd al-Karim Zaidan misalnya, mensyaratkan *al-isti'dad al-fitri* (kesiapan naluri) untuk berijtihad²³ di samping syarat-syarat sebelumnya. Akan tetapi persyaratan ini tidak jelas kriterianya dan bersifat abstrak.

Di samping itu, kemampuan untuk berijtihad merupakan proses peningkatan penguasaan ilmu dan ketekunan dalam memecahkan persoalan-persoalan hukum Islam yang berkesinambungan. Kebiasaan semacam inilah justru yang menghasilkan kesiapan naluri ijtihad itu. Sementara itu, Ibn al-Subki menambahkan syarat penguasaan kaidah-kaidah syara' yang dapat membantu untuk memahami tujuan syari'at.²⁴ Namun agaknya, jika kaidah *kulliyat* yang dimaksudkan, maka sudah masuk dalam kandungan daripada Alquran dan sunnah. Dan jika kaidah *idhafiyyat*, maka telah masuk dalam kandungan ilmu ushul fikih.

C. Urgensi Ijtihad Dalam Perubahan Sosial

Hukum Islam merupakan cermin kehidupan sosial umat Islam. Oleh karena itu, hukum Islam merupakan bukti sejarah perkembangan sosial umat Islam. Sebagaimana hukum lainnya, hukum Islam bukanlah suatu bangunan sosial yang statis, tetapi dinamis. Perubahan terjadi, karena fungsinya melayani dan mengatur masyarakat. Perubahan itu akan tampak, bila dicermati perubahan sosial yang terjadi pada umat Islam itu sendiri dalam kesejahteraannya dan bagaimana hukum yang berlaku pada tiap-tiap penggalan waktu yang berbeda. Itulah sebabnya sejarah perkembangan Islam menyimpan banyak hal yang menarik dari perkembangan hukum Islam dan ijtihad ulama yang menekuninya, sehingga merupakan khazanah yang amat berharga bagi generasi sesudahnya.

Perubahan pada masyarakat merupakan suatu gejala yang normal. Perubahan itu begitu cepat. Pengaruhnya menjalar dengan cepat ke berbagai bagian lain dari dunia, antara lain berkat adanya komunikasi modern. Berbagai penemuan baur dibidang ilmu pengetahuan dan teknologi, modernisasi pendidikan dan lainnya yang terjadi di suatu tempat dengan

cepat diketahui masyarakat lain yang bermukim jauh dari tempat peristiwa itu terjadi.

Perubahan dalam masyarakat itu dapat mengena pada nilai-nilai, kaidah-kaidah, pola peri kelakuan, organisasi, struktur lembaga sosial, stratifikasi sosial, kekuasaan dan kewenangan, interaksi sosial, dan lainnya.²⁵ Dengan demikian, sebenarnya bidang dimana mungkin terjadi perubahan sosial sangat luas. Namun begitu, sebagai suatu pedoman agaknya dapat dipergunakan rumusan yang dikemukakan oleh Selo Sumarjan yang mengatakan bahwa perubahan sosial adalah segala perubahan pada berbagai lembaga kemasyarakatan dalam suatu masyarakat, yang mempengaruhi sistem sosialnya, termasuk di dalamnya nilai-nilai, sikap dan pola peri kelakuan diantara kelompok-kelompok yang ada dalam masyarakat. Berdasarkan rumusan tersebut, jelas bahwa tekanan diletakkan pada lembaga kemasyarakatan sebagai himpunan kaidah-kaidah dari segala tindakan dan berkisar pada berbagai kebutuhan pokok manusia, dimana perubahan itu kemudian mempengaruhi segi-segi lain dari struktur masyarakat.²⁶

Agaknya sulit dibayangkan bahwa perubahan sosial yang terjadi pada suatu lembaga kemasyarakatan tidak akan menjalar ke lembaga kemasyarakatan lainnya. Walaupun hal itu mungkin saja terjadi, namun umumnya perubahan pada bidang tertentu akan berpengaruh pada bidang-bidang lain. Ini semua sampai pada tingkat tertentu, menuntut agar hukum disesuaikan dengan perubahan yang terjadi pada bidang-bidang lain. Sebab hukum merupakan salah satu institusi sosial yang berhubungan dan saling pengaruh-mempengaruhi dengan lembaga-lembaga sosial lainnya. Akan tetapi terkadang yang terjadi sebaliknya, yakni unsur-unsur struktur sosial menyesuaikan diri dengan hukum. Gejala ini merupakan bagian dari proses sosial secara menyeluruh.

Dengan diakuinya dinamika sebagai inti masyarakat, maka dalam situasi yang dinamis perkembangan hukum akan tertinggal jika perubahan sosial tidak diikuti oleh perubahan hukum atau penyesuaian hukum. Akibatnya, pada saat tertentu, hukum tidak lagi memenuhi kebutuhan masyarakat. Kondisi demikian mengakibatkan timbulnya *social lag*, yaitu ketidakseimbangan dalam perkembangan lembaga-lembaga sosial yang mengakibatkan terjadinya kepincangan dan kesenjangan dalam masyarakat.²⁷ Atas dasar itu, maka ijtihad dalam bidang hukum Islam dalam rangka mengantisipasi perubahan sosial merupakan suatu hal yang mesti dilakukan. Jika tidak, maka akan terjadi *social lag* atau ketimpangan antara kebutuhan masyarakat akan keteraturan dan hukum yang mengaturnya. Sebab dengan ijtihad terhadap masalah-masalah yang belum ada kepastian hukumnya dalam Alqur'an dan sunnah akan dimungkinkan reinterpretasi secara terus menerus, pengkajian ulang, penalaran yang maksimal yang menghasilkan pemikiran yang orisinal terhadap sumber-sumber keislaman, sehingga hukum Islam tetap relevan bagi perkembangan dan perubahan sosial.

Sebagaimana dapat dimaklumi, akibat dari perubahan sosial dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, telah banyak ditemukan berbagai hal seperti rekayasa genetik dan banyak hal baru lainnya yang secara langsung berkaitan dengan manusia sebagai pengguna dan pemanfaat temuan ilmiah itu. Hal itu nyaris tidak terbayangkan dimasa lampau, sehingga menjadi permasalahan baru di bidang hukum Islam. Tanpa dilakukan ijtihad mengenai hukumnya, maka akan terjadi kesenjangan antara problema hukum Islam dan pemecahannya. Sebab hukum tidak berkembang seiring dengan problemanya. Oleh karena itu, ijtihad merupakan cara satu-satunya yang harus ditempuh sesuai dengan dinamika masyarakat. Sebab

dalam ijtihad juga terdapat prinsip gerak yang dinamis. Hal inilah yang telah diantisipasi oleh ulama salaf dan para mujtahid dalam menghadapi perkembangan dan perubahan sosial dizaman masing-masing. Ijtihad ini pula yang dikehendaki para reformis dalam pembaharuannya dizaman modern ini.

Disamping itu, agaknya patut diperhatikan bahwa sumber hukum Islam, baik nash Alqur'an maupun sunnah sangat terbatas. Sebagaimana telah dikemukakan, ayat-ayat Alqur'an yang berisi hukum berkisar lebih kurang 500-an ayat, sedangkan hadis-hadis hukum yang diperkirakan sahih lebih kurang 3000 sampai 4000 hadis. Jumlah ini terlalu kecil, jika dibandingkan dengan persoalan hukum yang selalu timbul dan banyak diantaranya merupakan hal-hal baru yang tidak ditemukan nashnya. Kenyataan ini menghendaki ijtihad untuk mengantisipasi permasalahan hukum yang tidak kunjung habis itu.

Antisipasi ijtihad terhadap perkembangan persoalan hukum tidak berarti bahwa ijtihad menghasilkan suatu pemikiran hukum yang senantiasa mentolerir hal-hal baru dan menerimanya begitu saja. Ijtihad justru diperlukan untuk memberikan arahan bagi perkembangan persoalan hukum itu sendiri, apakah ia masih senafas dengan semangat serta *maqashid syari'at* atau justru bertentangan dengannya. Dengan demikian pengaruh perubahan sosial terhadap ijtihad hukum Islam tidak selamanya cenderung permissif atau serba memperkenankan. Pelarangan akan muncul dari hasil ijtihad, jika persoalan hukum baru itu bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan, nilai-nilai hukum Islam dan *maqashid syari'at*.

Endnotes

- ¹ Ibn Hazm, *al-Ihkam*, II, *op.cit.*, hal 99.
- ² Jamal ad-Din Muhammad ibn Muharram, *Lisan al-'Arab*, III, Mesir: Dar al-Mishriyyat li al-Ta'lif wa al-Tarjamat, tth., hal. 107-109.
- ³ Al-Gazali, *al-Mustashfa*, II, Mesir: al-Matba'at al-'Amiriyyat, 1324 H., hal. 350. Berkenaan dengan ini ia mencontohkan Ijtihada fi haml hajar al-rakha (Ia mencurahkan segenap tenaga untuk mengangkat batu penggilingan). Sebab itu tidaklah tepat bila dikatakan ijthada fi haml al-khardalah (Ia mencurahkan tenaga untuk mengangkat sebuah biji sawit). Lihat pula : Al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, IV, Kairo: Dar al-Ma'arif, tth., hal. 141.
- ⁴ Muhammad Iqbal, *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*, terj., Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hal. 204.
- ⁵ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj., Bandung: Pustaka, 1984, hal. 103-104. Agaknya yang perlu dipertanyakan ialah : Mengapa Ahmad Hasan membedakan antara masa sesudah al-Syafi'i dengan sebelumnya, mengapa tidak masa-masa jauh sesudah itu, padahal al-Syafi'i dan ulama beberapa generasi sesudahnya tidak memberikan penjelasan terminologis terhadap kata ijtihad.
- ⁶ Al-Asnawi, *Nihayat al-Sul fi Syarh Minjah al-Wushul*, III, Mesir: Muhammad ali Subaih, tth., hal. 191.
- ⁷ Al-Gazali, *al-Mustashfa* II, *op. cit.*, hal. 478.
- ⁸ Ibn Qudamah, *Raudhat al-Nazhir wa al-Junnat al-Manazhir*, II, Mesir: al-Matba'at al-Salafiyyat, 1385 H., hal. 401.
- ⁹ Ibn 'Abd al-Syahn, *Musallam al-Tsubut*, juz II, Mesir: al-'Amiriyyat, tth., hal. 362.
- ¹⁰ Ibn al-Subki, *Jam'u al-Jawami'*, II, Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyat, tt., hal. 397.
- ¹¹ Ibn al-Hammam, *al-Tahrir*, juz IV, Mesir: Mushtafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh, tth., 179.
- ¹² Al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, IV, Kairo: Dar al-Ma'arif, tth., hal. 141.
- ¹³ Al-Fanari, *Fushul al-Bada'i' fi Ushul al-Syarai'*, II, Turki: Yahya Efendi, tth., hal. 415.
- ¹⁴ Ibn Hazm, *al-Ihkam* VIII, *op. cit.*, hal. 587.
- ¹⁵ Al-Gazali, *loc. cit.*
- ¹⁶ Al-Amidi, *al-Ihkam* IV, *op. cit.*, hal. 141-42.
- ¹⁷ Al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, IV, Mesir: Maktabat al-Tijariyyat, tth., hal. 105-106.
- ¹⁸ Lihat: Sayyid Muhammad Musa, *al-Ijtihad wa Mada Hajatina ilaihi*, Kairo: Dar al-Nahdat al-Arabiyyat, 1984, hal. 180
- ¹⁹ Diantaranya kitab *Ahkam Al-Qur'an* oleh al-Razi dan Ibn 'Arabi, kitab *al-Jami'* li *Ahkam al-Qur'an* oleh al-Qurtubi, kitab *Tafsir Ayat al-Ahkam* oleh Ali
- ²⁰ Misalnya kitab *Asbab Nuzul al-Qur'an* oleh al-Wahidi dan kitab *al-Nasikh wa al-Mansukh* oleh Abu Ja'far Muhammad ibn Ahmad yang masyhur dengan

nama al-Nahhas yang wafat pada tahun 338 Hijriah.

- ²¹ Muhammad Musa, *op. cit.*, hal. 185.
- ²² Ibid.
- ²³ Penelaahan dan pengkajian maashid al-Syari'at secara filosofis dalam kajian usul fikih dikemukakan secara komprehensif oleh al-Syathibi dalam kitabnya *al-Muwafaqat* dengan mengembalikan seluruh hukum Islam pada kemaslahatan manusia yang tidak terlepas dari tiga hal, yaitu : dharuriyyat, hajiyyat dan tahsiniyyat. Lihat : al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, II, *op. cit.*, hal. 6-11.
- ²⁴ Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Bagdad: Muassasat al-Risalat, 1987, hal. 405.
- ²⁵ Ibn al-Subki, *op. cit.*, hal. 385.
- ²⁶ Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, Jakarta: Rajawali Press, 1988, hal. 88-89.
- ²⁷ Selo Sumardjan, *Social Changes in Jogjakarta*, Ithaca: Cornell University Press, 1962, hal. 18 dan 379.
- ²⁸ Ibid., hal. 160.

4

METODE IJTIHAD IBN HAZM DAN APLIKASINYA DALAM IJTIHAD

A. Pendekatan Zhahiriah dalam Ijtihad Ibn Hazm

Kecenderungan Ibn Hazm pada pendekatan Zhahiriah dalam ijtihadnya, agaknya tidak terlepas dari kerangka pandangannya secara umum tentang konsep *bayan* (penjelasan maksud al-Syari') yang menjadi misi Alqur'an dan sunnah. Bayan menurutnya mengandung makna bahwa kedua sumber ajaran Islam itu mempunyai kejelasan pengertian sedemikian rupa, sehingga kandungannya dapat diketahui dan dipahami oleh setiap orang yang tahu dan paham bahasa Arab sesuai dengan makna aslinya.¹ Pengertian semacam ini terdapat pada *zhahir nash*. Oleh karena itulah, Ibn Hazm mengemukakan suatu prinsip :

قول الله يجب حملة على ظاهر ما لم يمنع من حملة على ظاهره نص
آخر أو إجماع أو ضرورة حس

Artinya : "Firman Allah harus dibawa pada pengertian lahiriahnya, selama tidak terhalang oleh nash lain, ijma' atau kepastian perasaan."

Adapun pengertian *zhahir*, Ibn Hazm menyamakannya dengan *al-nash*, sedangkan *al-nash* di dalam pandangannya, ialah :²

اللفظ الوارد في القرآن والسنة المستدل به على حكم الاشياء وهو الظاهر نفسه

Artinya : "Lafaz yang terdapat dalam Alqur'an atau sunnah yang dipergunakan untuk menunjuki hukum segala sesuatu. *Nash* adalah *zhahir* itu sendiri."

Pada kesempatan lain Ibn Hazm menjelaskan makna *zhahir* dengan penjelasan yang lebih luas sebagai berikut :

والنص هو اللفظ الوارد في القرآن والسنة مبينا لحكم الاشياء ومراتبها وهو الظاهر نفسه وهو ما يقتضيه اللفظي اللغة المنطوق بما وقد يسمى ما بتكلم نصا اذ هو نص على مراده وإخبار عنه

Artinya : "Nash ialah suatu lafaz yang terdapat dalam Alqur'an dan sunnah yang menjelaskan hukum segala sesuatu dan peringkatnya. Ia disebut juga *al-zhahir*, yaitu sesuatu yang diucapkan. Apa yang dikatakan oleh seseorang disebut juga *nash*, karena merupakan penegasan dan pemberitahuan terhadap maksudnya."

Dari kutipan tersebut jelaslah bahwa menurut Ibn Hazm, *nash* sama dengan *zhahir*, yakni suatu lafaz yang menunjukkan pengertian yang ditunjuki langsung oleh lafaz yang diucapkan (*manthuq*). Kemudian dari penegasan Ibn Hazm di atas dipahami, bahwa pendekatan *zhahiriah* merupakan suatu metode ijtihad atau istimbat hukum yang mengacu kepada pengertian lahiriah lafaz yang terdapat dalam Alqur'an dan sunnah secara tekstual. Kedua sumber hukum itu dipahami berdasarkan pengertian kebahasaan dengan bertumpu kepada

norma dan ketentuan bahasa yang berlaku pada masyarakat pengguna bahasa Arab itu sendiri. Pengertian kebahasaan itu diketahui secara otomatis (*badihi*) karena merupakan makna yang segera ditangkal akan dari *manthuq* atau lafaz itu sendiri, bukan dari sesuatu di luar *nash*. Sebagaimana Ibn Hazm, jumhur ulama juga mempergunakan pendekatan kebahasaan. Perbedaan yang mendasar antara keduanya terletak pada takwil.

Berdasarkan pemahaman *zhahiriah*,⁵ menurut Ibn Hazm, suatu lafaz tidak boleh ditakwilkan dialihkan dari makna hakiki kepada makna majazi kecuali apabila pengalihan itu didasarkan pada *nash* Alqur'an, sunnah, *ijma'*, atau tuntutan hal yang ditangkap indera secara mudah; dan makna ketakwilannya harus tercakup oleh pengertian lafaznya secara kebahasaan. Ibn Hazm memasukkan makna semacam ini dalam kategori pengertian *zhahiriah* (*zhahir al-lafzh*),⁶ bukan takwilannya. Misalnya istilah-istilah *syar'i* seperti shalat, zakat, puasa, haji dan lainnya merupakan istilah yang telah dialihkan dari makna kebahasaannya kepada makna istilah *syara'*, akan tetapi masih tetap berada di dalam lingkup pengertian lahiriah lafaz dan karena itu ia masih memasukkannya dalam kategori *zhahir* lafaz. Hal ini berbeda dengan jumhur *fukaha* yang memasukkan bentuk ini ke dalam kategori lafaz *muawwal*, karena makna kebahasaannya telah dialihkan kepada makna istilah *syara'*. Di samping itu, berbeda dengan Ibn Hazm yang membatasi dalil yang mengalihkan makna lahiriah lafaz kepada makna takwil pada *nash* dan *ijma'* saja, jumhur *fukaha* memperluas landasan dan ruang lingkup takwil pada dalil di luar *nash* dan *ijma'* seperti *qarinat 'aqliyyat*.

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa sebenarnya inti pendekatan *zhahiriah* yang dikembangkan Ibn Hazm adalah kajian bahasa atau *lafzhiyyat*⁷ dan hal-hal yang

terkait dengannya dalam ijthad atau istimbat hukum dari nash Alqur'an dan sunnah. Karena itu, penulis membatasi kajian sub bab ini pada pandangan Ibn Hazm tentang : perintah dan larangan, lafaz umum dan khusus.

1. Perintah dan larangan

Shigat (bentuk) taklif termasuk bagian dari pembahasan *lafzhiyyat*. Dari *shigat* inilah diketahui maksud suatu nash Alqur'an atau sunnah Nabi SAW. Apakah berupa perintah,⁸ larangan⁹ atau pilihan (*amar, nahy* atau *takhyir*). Dari bentuk ini pula akan dipahami hukum yang dikehendaki oleh nash. Oleh karena itu, ia merupakan bahasan yang amat penting dalam pendekatan zhahiriah Ibn Hazm, dan menjadi salah satu ciri khasnya dimana ia menerapkannya secara ketat. Keketatan inilah yang membedakannya dengan fukaha lainnya yang sama-sama menerapkannya, termasuk para pendukung mazhab zhahiri sendiri.

Berkenaan perintah dan larangan tersebut Ibn Hazm menyatakan :

وذهب قوم من الطوائف التي ذكرنا وجميع أهل إلى القول بأن كل ذلك إلى الوجوب لو التحريم عن الفعل حتى يقوم دليل إلى صرف شيء من ذلك إلى ندب أو إباحة فتصير إليه . وقال على وهذا الذي لا يجوز غيره

Artinya : "Sebagian kaum dari beberapa kelompok yang telah kami sebutkan (jumhur, pen) dan seluruh ashab mazhab zhahiri berpendapat, bahwa semua perintah dan larangan menunjukkan kewajiban atau keharaman perbuatan, sehingga ada dalil yang memalingkannya kepada *nadb* (*sunnat*), *karahat* atau *ibahat*, maka ia beralih kepadanya. Ali (Ibn Hazm) mengatakan : Inilah yang benar, tidak yang lain."

Kutipan di atas menunjukkan bahwa perintah dan larangan yang terdapat dalam Alqur'an dan hadis menurut Ibn Hazm harus dipahami secara kebahasaan, sebab konotasi kewajiban mengerjakan sesuatu yang dilarang merupakan logika kebahasaan. Keduanya tidak boleh dialihkan dari konotasi kebahasaan itu, kecuali ada nash atau *ijma'* yang memalingkannya.

Pandangan tersebut sebenarnya sama dengan pendapat jumhur ulama ushul fikih.¹¹ Perbedaan antara mereka terletak pada penetapan *qarinah* yang dapat mengalihkan dari tuntutan makna hakiki tersebut kepada makna lain yang *majazi*, seperti sunnat, mubah, makruh atau lainnya. Ibn Hazm membatasinya pada nash dan *ijma'* saja. Maksudnya, setiap perintah menunjuk kepada kewajiban, kecuali ada nash atau *ijma'* yang menunjukkan kepada yang lain. Demikian pula, setiap larangan menunjuk yang lain. Pembatasan yang sedemikian ketat secara pukul rata pada akhirnya membawa Ibn Hazm kepada sikap yang keras dalam memahami setiap perintah dan larangan dalam nash, padahal nash tersebut berkaitan urusan duniawi, dimana umat Islam diberi kebebasan oleh Nabi SAW untuk menentukan pilihan yang terbaik dalam melaksanakannya, atau etika pergaulan dan sopan santun dalam berperilaku yang seharusnya tidak dipahami secara kaku. Sedangkan jumhur tidak seketat Ibn Hazm dalam menetapkan *qarinah* itu dan memperluas dalil-dalil yang dapat memalingkan makna perintah dan larangan dari makna hakikinya pada selain nash dan *ijma'*,¹² contohnya tinjauan terhadap tujuan perintah atau larangan terhadap sesuatu dan termasuk bidang apakah sesuatu yang diperintahkan atau dilarang itu.

Misalnya, membaca basmalah ketika hendak makan, menurut Ibn Hazm, itu wajib, karena ada perintah Nabi SAW.

عن عمر ابن سلمة : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له ادنه يا بنى فسم الله وكل بيمينك وكل مما يليك

Artinya : Dari Umar bin Abi Salamah ra, bahwa Rasulullah SAW pernah berkata kepada: "Dekatkanlah makanan, hai anakku! Kemudian bacalah basmalah, lantas makanlah dengan tangan kananmu dan makanlah makana yang ada di hadapanmu."

Sebaliknya, seseorang tidak halal makan dengan memakai tangan kirinya, kecuali ia tidak bisa mempergunakan tangan kanannya, maka ia boleh makan dengan tangan kirinya, karena ada larangan Nabi SAW makan dengan tangan kiri.¹⁴

Dalam hadis dinyatakan :

إن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم لا تأكلوا بالشمال فإن الشيطان يأكل الشمال

Artinya : Dari Jabir ra, dari Nabi SAW : "Janganlah kamu makan dengan tangan kirimu, karena sesungguhnya setan makan dengan tangan kirinya."

Adapun menurut jumhur, membaca basmalah itu sunnat. Sebaliknya, makan dengan memakai tangan kiri itu makruh, tidak haram.¹⁶ Karena perintah dan larangan itu dimaksudkan untuk pelajaran kesopansantunan dan tata krama yang baik, atau bermakna *ta'dib*.

Selanjutnya, kata Ibn Hazm, perintah dan larangan menghendaki kesegeraan, kecuali ada nash atau ijma' yang memalingkannya dari kesegeraan.¹⁷ Pandangan ini sama dengan pendapat mazhab Maliki dan Hanbali. Adapun menurut pendapat yang sahih dari mazhab Hanafi, perintah secara mutlak menunjukkan *tarakhi* (penundaan pelaksanaan

perintah dalam waktu yang memungkinkan untuk melaksanakannya atau lebih lama dari waktu itu, dan larangan secara mutlak menghendaki kesegeraan. Sedangkan menurut pendapat kuat dari mazhab Syafi'i, perintah secara mutlak tidak menunjukkan kepada kesegeraan maupun penundaan, dan larangan secara mutlak menghendaki kesegeraan.¹⁸

Misalnya, perintah untuk mengganti puasa Ramadhan bagi orang yang meninggalkannya karena sakit atau bepergian menunjukkan kewajiban untuk melaksanakannya pada permulaan waktu kesanggupannya, begitu bulan Ramadhan berakhir. Jika menundanya tanpa alasan, maka ia durhaka, karena penundaannya.¹⁹ Pendapatnya ini didasarkan atas firman Allah :

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

Artinya : "Maka barang siapa diantara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain." (Q. S. Al-Baqarah/2 : 184)

Perintah dalam ayat di atas, menurut Ibn Hazm menunjukkan kesegeraan untuk melaksanakannya. Sedangkan jumhur memandang penggantian itu tidak segera, berdasarkan kata *ayyamin ukhara* dalam ayat itu yang dinyatakan secara mutlak tanpa ikatan waktu tertentu dan keharusan untuk berturut-turut.²⁰ Dengan demikian kata tersebut memalingkannya dari tuntutan kesegeraan atau tidak terdapat *qarinat* yang menghendaki kesegeraan pelaksanaannya.

Selanjutnya, suatu perintah secara kebahasaan tidak menuntut *tikrar* (pengulangan terus menerus) terhadap perbuatan yang diperintahkan, kecuali ada dalil yang

mewajibkan pengulangan.²¹ Sebab sepanjang tidak ditemukan perintah pengulangannya, seseorang telah disebut melaksanakan atau mentaati perintah dengan melakukan sesuatu yang diperintahkan itu, tanpa harus memperhitungkan berapa kali ia telah mengerjakannya. Yang penting perintah itu telah dilaksanakan. Lebih dari itu bukan hal yang wajib lagi. Pendapat ini sejalan dengan mazhab jumhur.²²

Adapun perintah yang dikaitkan dengan waktu yang tertentu permulaan dan lahirnya, maka pelaksanaannya tidak boleh disegerakan sebelum waktunya, atau ditunda setelah waktunya berakhir. Akan tetapi jika ada nash yang menjelaskan penukaran pelaksanaannya diwaktu lain, maka nash tersebut wajib diikuti dan merupakan amalan lain yang diperintahkan. Sebaliknya, jika ada nash semacam itu, maka amalan itu tidak boleh dikerjakan di luar waktunya.²³ Sampai di sini pandangan Ibn Hazm masih sejalan dengan pandangan jumhur. Bedanya, dalil yang dapat memalingkannya dalam pandangan Ibn Hazm sebatas nash atau *ijma'* saja, sedangkan menurut jumhur dapat berupa qiyas atau *qarinah aqliyyah* lainnya di samping nash dan *ijma'*.

Berdasarkan kaidah tersebut, maka ulama sepakat seseorang yang tertidur atau lupa lalu meninggalkan shalat tertentu, ia wajib melakukannya begitu ia bangun atau teringat. Sebab nash memerintahkan pelaksanaannya. Akan tetapi bila seseorang meninggalkan shalat dengan sengaja tanpa alasan, maka ia, menurut pendapat Ibn Hazm, tidak boleh mengqadhanya, sebab tidak ada nash yang memerintahkannya.²⁴ ini berbeda dengan jumhur fukaha yang mewajibkan qadha shalat yang ditinggalkan dengan sengaja, berdasarkan qiyas *awlawi* atas kewajiban melaksanakan shalat dengan alasan tertidur atau

lupa. Yang terakhir ini didasarkan atas hadis Nabi SAW dari Qatadah :

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّهُ لَيْسَ فِي النَّوْمِ تَفْرِيطٌ إِنَّمَا يَلْتَفِرُ فِي الْيَقَظَةِ فَإِذَا نَسِيَ أَحَدُكُمْ صَلَاةً أَوْ نَامَ عَنْهَا فَلْيَصِلْ إِذَا ذَكَرَهَا

Artinya : Sesungguhnya Rasulullah SAW pernah bersabda : "Sesungguhnya dalam tidur tidak terdapat pelampauan batas. Pelampauan batas hanyalah terjadi dalam keadaan sadar. Maka apabila salah seorang diantara kamu lupa shalat atau tertidur, maka hendaklah ia melakukan shalat ketika teringat shalat itu."

Menanggapi pendapat dan dalil yang dikemukakan oleh jumhur fukaha tersebut, Ibn Hazm menolak pengqiyasan pewaji dan qadha shalat atas orang yang sengaja meninggalkannya dengan sengaja dengan orang yang meninggalkannya karena lupa atau tertidur. Dengan penolakan itu, dalam pandangannya tidak ada dalil yang mewajibkan orang itu mengqadha shalat yang ditinggalkannya dengan sengaja.

Mengenai perintah yang waktu pelaksanaannya memiliki batas awal, namun tidak memiliki limit, menurut Ibn Hazm perintah itu menghendaki kesegeraan. Penundaan yang disengaja tanpa alasan merupakan pengabaian perintah dan mengakibatkan dosa. Jika seseorang telah mengerjakannya, gugurlah dosanya meninggalkan perintah, namun ia tetapi berdosa, karena tidak segera melaksanakannya padahal ia tidak berhalangan. Pelaksanaan dan penyegeraan merupakan dua hal yang berbeda. Ini berbeda dengan jumhur yang memandangnya tidak berdosa.²⁶

Kaidah lain yang dikemukakan Ibn Hazm ialah, suatu perintah yang dikaitkan dengan sifat tertentu, maka amalan yang dikerjakan tidak sempurna, kecuali sesuai dengan sifat yang ditentukan itu. Jika seseorang mengerjakannya tidak sesuai dengan sifat itu, maka ia belum disebut mengerjakan perintah dan durhaka dengan perbuatannya itu. Misalnya, seseorang mengerjakan shalat dengan pakaian yang bernajis, atau pakaian suci milik orang lain tanpa meminjam lebih dahulu, padahal ia tahu hal itu tidak boleh. Shalat orang tersebut tidak sah dan ia berdosa.²⁷ Ibn Hazm tidak memilah larangan antara terhadap sifat yang menetap (*lazim*) dan sifat yang tidak menetap (*gairu lazim*). Di samping itu, ibadah dan maksiat merupakan dua hal yang tidak dapat bersatu. Sedangkan jumhur fukaha membedakan antara kedua sifat tersebut. Oleh karena itu, menurut jumhur, shalat dengan mengenakan pakaian najis tidak sah karena larangan shalat itu melekat pada sifat yang menetap; sedangkan shalat dengan mengenakan pakaian orang lain tanpa meminjamnya adalah sah, meskipun ia berdosa.²⁸ Ini disebabkan bahwa larangan itu melekat pada sifat yang tidak menetap. Hanya saja, pendapat ini membawa konsekuensi bahwa keabsahan suatu ibadah hanya terkait dengan kelengkapan syarat dan rukunnya dan tidak terkait dengan dosa yang diakibatkan penggunaan milik orang lain secara tidak sah untuk keperluan ibadah itu.

2. Umum dan khusus

Segi lain dari kajian kebahasaan adalah aspek cakupan (*syumul*) suatu lafaz terhadap satuan-satuannya. Apakah bersifat umum atau khusus. Sehubungan dengan ini, Ibn Hazm menyatakan bahwa setiap lafaz yang umum mencakup semua satuan yang terliput oleh lafaz itu, tanpa *tawaqquf* atau meninjaunya lebih dahulu. Akan tetapi bila ada dalil yang mengharuskan keluar dari keumumannya kepada sebagian

satuan yang tercakup oleh lafaz itu, maka pengkhususan oleh dalil itu wajib diikuti. Pendapat ini merupakan pendapat jumhur ulama ushul fikih termasuk ulama mazhab Zhahiri.²⁹

Ibn Hazm di dalam kitabnya *Al-Ihkam* mendefinisikan *Al-'Umum* sebagai berikut;

حمل اللفظ على كل ما اقتضاه في اللغة

Artinya : "Mengartikan suatu lafaz dengan semua satuan-satuan yang dikehendakinya menurut bahasa."

Berdasarkan definisi tersebut, maka lafaz umum adalah *zhahir*, maksudnya : keumumannya merupakan hal yang segera ditangkap pikiran tanpa melalui analisis dan penalaran, sesuai dengan tuntutan makna dan cakupan kebahasaannya. Akan tetapi tidak setiap lafaz yang *zhahir* itu umum, karena kadang kala merupakan berita tentang seseorang saja atau lafaz yang khusus, sedangkan lafaz umum mesti mengandung konotasi lebih dari satu.³¹

Selanjutnya Ibn Hazm mendefinisikan *al-khushush* sebagai berikut :³²

حمل اللفظ على بعض ما يقتضيه في اللغة دون بعض

Artinya : "Mengartikan suatu lafaz dengan sebagian makna atau satuan yang tercakup oleh lafaz itu menurut bahasa dan mengesampingkan sebagian yang lain."

Agaknya yang dimaksud Ibn Hazm dengan istilah *al-khushush* ialah *al-takhshish*. Pentakhshishan makna atau sebagian satuan-satuan lafaz yang umum, menurutnya, hanya boleh dilakukan berdasarkan dalil,³³ yaitu nash Alqur'an dan sunnah, atau ijma'. Dengan demikian, suatu lafaz yang umum haruslah dipahami secara umum pula, selama tidak ada dalil yang menunjukkan kekhususannya.

Berkaitan dengan penjelasan di atas, Ibn Hazm membagi lafaz kepada tiga kategori, yaitu :

- a. Lafaz khusus yang maksudnya juga khusus. Misalnya, Muhammad Rasulullah SAW, Adam AS, Ibrahim AS, Ka'bah, Masjidil Aqsa dan lainnya. Lafaz-lafaz tersebut dalam Alqur'an menunjuk nama tertentu.
- b. Lafaz yang umum, maksudnya juga umum. Jelasnya, lafaz itu diartikan sesuai dengan makna yang dikendaki menurut bahasa. Lafaz umum ini adakalanya berupa: nama suatu jenis yang meliputi berbagai macam, misalnya hewan, tumbuh-tumbuhan dan lainnya; nama suatu nau' (macam) tertentu, seperti kuda, keledai atau sapi; sesuatu yang memiliki sifat tertentu spesies seperti orang miskin, orang fakir dan lain sebagainya.
- c. Lafaz umum, yang maksudnya khusus, seperti pengecualian sesuatu dari makna suatu lafaz, maka ia keluar dari ketentuan hukum yang terdapat dalam lafaz itu.³⁴

Sebagian ulama menambahkan satu macam lagi, yaitu lafaz yang khusus namun dikehendaki umum. Hanya saja, Ibn Hazm menolaknya, karena tidak berdasarkan norma-norma kebahasaan.³⁵ Pangkal persoalannya ialah : Ada suatu mash yang ditujukan kepada Nabi SAW saja, atau kepada seseorang dari umatnya. Kemudian seluruh umatpun dituntut mengamalkan kandungan nash itu. Sebagian ulama menyatakan bentuk ini sebagai lafaz yang khusus, namun maksudnya umum.

Berbeda dengan mereka, Ibn Hazm tidak menganggapnya sebagai suatu peralihan makna dari khusus menjadi umum. Lafaz itu tetap pada kekhususannya. Keharusan umat untuk mengamalkannya, karena kewajiban *ittiba'* (mengikuti) hukum yang diturunkan oleh Allah melalui nash Alqur'an dan sunnah.

Suatu nash yang mengandung hukum berbagai hal, wajib diikuti berkanaan dengan kasus-kasus lain yang semakna dengan hukum itu, sebab Nabi SAW diutus tidak hanya untuk memberikan hukum kepada satu golongan atau seseorang dimasa hidupnya saja, akan tetapi untuk semua umat yang akan datang hingga hari kiamat. Nabi SAW tidak tetap hidup selamanya untuk memberikan hukum kepada semua orang. Oleh karena itu, hukum yang ditetapkannya juga berlaku untuk orang lain dalam kasus yang sama, selama tidak ada pengkhususan yang eksplisit bahwa hukum tertentu itu khusus bagi seseorang saja, seperti beberapa khushushiyyat Rasulullah SAW dan kasus kurban yang beliau perbolehkan hanya untuk Abu Bardah saja.³⁶ Persamaan hukum pada kaum muslimin ini merupakan *ijma'* yang berlandaskan pertunjuk dari Nabi SAW.³⁷

Dengan penegasan di atas, agaknya Ibn Hazm, kata Abu Zahrah, menganggapnya umum sejak semula.³⁸ Hal ini agaknya tidak tepat. Sebab anggapan itu membawa kepada konsep lafaz khusus yang maksudnya umum. Bagi Ibn Hazm, lafaz khusus mesti memiliki makna yang khusus pula, sebab makna semacam itulah yang sesuai dengan pendekatan dan makna kebakasaannya. Jika kemudian makna lafaz khusus menjadi umum, maka keumumannya tidak diambil dari makna lahiriah lafaz tersebut. Keumuman makna tersebut berdasarkan dalil lain yang menghendaki pemberlakuan umum setipa hukum, selama tidak ada bentuk pengecualian. Dengan demikian penetapan keumuman makna yang dikehendaki lafaz khusus bukan berasal dari lafaz khusus itu sendiri, karena hal itu sama sekali tidak mungkin. Akan tetapi berdasarkan dalil lain, yaitu *ijma'* kesamaan hukum bagi seluruh kaum muslimin dengan pemecahan di atas, maka Ibn Hazm tetap konsisten pada pendekatan zahiriah. Ia tidak terjebak untuk mengatakan

lafaz khusus yang sejak semula mempunyai dalalat umum, karena hal ini tidak sesuai dengan zhahir nash.

Selanjutnya termasuk lafaz yang umum, menurut Ibn Hazm, ialah lafaz *musytarak*, yaitu lafaz yang mempunyai beberapa makna (dua makna atau lebih) yang sederajat kehakikiannya. Bila ada lafaz semacam ini dalam suatu nash maka harus diartikan dengan seluruh maknanya, tidak boleh dikhususkan pada sebagian maknanya saja, tanpa sebagian yang lain, kecuali ada dalil yang mengkhususkannya. Sebab kesamaan peringkat kehakikiannya membuat satu sama lain sama dan tidak ada yang lebih berhak dari yang lain.³⁹

Atas dasar itu, maka Ibn Hazm mengartikan kata *quru'* dalam iddah dengan arti haid dan suci.⁴⁰ Dengan kata lain, seorang wanita yang ditalak suaminya beriddah tiga kali suci dan tiga kali haid. Sebab talak jatuh pada saat suci, dan ini adalah satu *quru'*, kemudian suci kedua dan ketiga. Selanjutnya antara suci pertama dan kedua ada satu haid dan antara suci kedua dan ketiga juga ada satu haid, dan haid sebentar sesudah suci yang ketiga. Hanya saja, ada kesan Ibn Hazm memaksakannya, guna mempertahankan pendapatnya di atas. Kesan memaksakan ini terlihat dengan menyatakan, bahwa sebagian masa haid dan sebagian masa suci, masing-masing dihitung sebagai satu keutuhan. Ibn Hazm tidak memadukannya dengan dalil hadis, karena hadis-hadis tentang *quru'* bermakna haid merupakan hadis yang gugur (*saqith*).

Ini berbeda dengan jumhur fukaha yang berpendapat bahwa lafaz *musytarak* tidak termasuk kategori lafaz yang umum tetapi diciptakan untuk masing-masing maknanya secara khusus dan secara hakiki tidak dimaksudkan untuk seluruh maknanya sekaligus dalam waktu yang sama. Atas dasar itu, maka jumhur mengartikan kata *quru'* dalam iddah dengan salah satu artinya saja, yaitu suci sebagaimana

pendapat mazhab Syafi'i, atau haid sebagaimana pendapat mazhab Hanafi.

Sehubungan dengan pandangannya di atas, Ibn Hazm menyalahkan tokoh mazhab Zhahiri lainnya yang berbeda pendapat dengannya dan sependapat dengan jumhur, atau dengan kata lain tidak memasukkannya dalam kategori lafaz yang umum.⁴¹ Perbedaan tersebut sudah pasti berakibat pada perbedaan pendapat diantara mereka dalam *furu' fiqhiyyat*. Diantaranya adalah kata nikah. Ia memiliki dua arti, yaitu akad nikah dan hubungan seks (*wath'i*). Berdasarkan keumumannya maka Ibn Hazm berpendapat bahwa seorang muslim yang baik (*'afif*) haram menikahi pelacur melalui akad nikah, dan mencampuri budak perempuannya yang berzina sebelum bertobat. Demikian pula sebaliknya, seorang laki-laki yang berzina haram menikahi wanita muslimat yang baik (*'afifat*). Pendapatnya ini berdasarkan firman Allah :

الرَّانِي لَا يَنْكُحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرَكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكُحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

Artinya : "Laki-laki yang berzina tidak mengawini melainkan perempuan yang berzina, atau perempuan yang musyrik; dan perempuan yang berzina tidak dikawini melainkan oleh laki-laki yang berzina atau laki-laki musyrik, dan yang demikian itu diharamkan atas orang-orang yang mukmin." (QS. An-Nur/24 : 3)

Berbeda dengan Ibn Hazm, Ashab Zhahiri lainnya berpendapat bahwa keharaman pada ayat tersebut khusus pada hubungan seksual saja. Ibn Hazm mengkritik mereka sebagai tidak konsisten, sebab pada tempat lain mereka menerapkan keumuman kata nikah yang meliputi kedua arti, yaitu ketika membicarakan keharaman seseorang menikahi dan

menggauli perempuan yang pernah dinikahi atau digauli ayahnya.⁴² Keharaman tersebut didasarkan firman Allah :

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا

Artinya : "Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu Amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh)." (QS. An-Nisa' / 4 : 22)

Selanjutnya dari lafaz yang umum, kata Ibn Hazm ada yang *mufassar* (telah diperjelas yang membuat makna lafaz yang umum itu dapat dipahami), dan ada pula yang *mujmal* (lafaz yang maknanya tidak dapat dipahami). Jika lafaz yang umum itu *mujmal*, maka maksudnya harus dicari dari nash lain atau *ijma'*. Jika tidak ada nash yang menjelaskannya, maka tidak ada pilihan lain kecuali dari *ijma'*. Adapun caranya adalah : mengambil makna yang disepakati dari lafaz *mujmal* itu, dan meninggalkan pendapat yang diperselisihkan karena ketiadaan dalil. Ibn Hazm menyebutkan *istishab al-hal* dan *aqallu ma qila*.⁴³ Penjelasan lebih lanjut akan dikemukakan pada pasal berikutnya.

Pandangan Ibn Hazm tentang umum dan khusus agaknya banyak sesuai dengan al-Syafi'i,⁴⁴ meski tidak selamanya sama. Perbedaan antara mereka, diantaranya muncul dalam menyatakan dalalat lafaz yang umum. Ibn Hazm memandang dalalahnya *qath'i* tidak *zhanni*. Baginya, hanya yang mengandung makna pasti sajalah nash yang dapat dijadikan landasan penetapan hukum. Sebaliknya nash yang *zhanni*, menurutnya, tidak memberikan informasi yang ilmiah. Oleh karena itu, *zhanni* tidak dapat dijadikan dasar hukum.

Sementara al-Syafi'i memandangnya sebagai *zhanni*, tetapi kezahanniannya tidak menghalanginya untuk dijadikan dasar hukum.⁴⁵

B. Metode Istidlal Ibn Hazm

Tidak bisa dipungkiri, apa yang dipahami dari *zhahir nash* (pengertian yang segera dapat ditangkap dari lafaz suatu nash) amat terbatas. Keterbatasan ini tentu tidak mampu mengimbangi perkembangan persoalan-persoalan hukum yang senantiasa muncul dalam dinamika kehidupan sosial. Tanpa upaya lain, maka akan banyak terjadi kekosongan hukum, akibat banyaknya hal yang tidak terjawab oleh nash dan *ijma'*. Menghadapi persoalan semacam ini, Ibn Hazm dan umumnya *fukaha mazhab zhahiri* memecahkannya dengan cara *istidlal*⁴⁶ dan menggunakan apa yang mereka sebut *degan dalil*. Ia disebut *dalil* karena merupakan dalalat yang dipahami nash atau dalalat yang dipahami dari *ijma'*. Dengan demikian, dalil sebenarnya bukan sesuatu di luar nash atau *ijma'*. Dalil diambil langsung dari nash atau *ijma'* dan hana mempunyai satu alternatif pengertian saja.⁴⁷

Dengan cara pemecahan seperti itu, Ibn Hazm berusaha tetap konsisten dengan kecenderungan *zhahiriah* dan menolak penggunaan *qiyas* dan berbagai bentuk *ra'y*. Akan tetapi tak urung banyak ulama menuduhnya tidak konsisten pada mazhabnya. Dalam menjawab *furu' fiqhiiyyat*, kata mereka, Ibn Hazm dan kelompoknya terpaksa menggunakan *qiyas*. Hanya saja mereka tidak mengakuinya dan menamakannya dalil.⁴⁸ Anggapan dan tuduhan tersebut ditolak oleh Ibn Hazm keduanya jauh berbeda. *Qiyas* merupakan bentuk analogi hukum suatu persoalan yang tidak ada nashnya dengan hukum sesuatu yang ada nashnya, karena ada persamaan *illat* atau alasan hukum; sedangkan dalil dipahami langsung dari nash

atau ijma' tanpa melalui analogi hokum pada sesuatu yang lain, karena hukum yang ditetapkan itu merupakan dalalatnya.⁴⁹

1. Dalil dari nash

Ibn Hazm mengelompokkan dalil yang dipahami atau diambil dari nash pada tujuh kategori sebagai berikut :

Pertama, nash menyebutkan dua prenis, akan tetapi konklusinya tidak dinyatakan secara eksplisit. Kemudian dari nash tersebut diambil suatu konklusi yang menjadi dalalahnya. Misalnya, sabda Nabi SAW berkenaan dengan minuman keras

عن ابن عمر ، ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كل مسكر
خمر وكل مسكر حرام :

Artinya : Dari Ibnu Umar ra, bahwa Rasulullah SAW bersabda : "Setiap yang memabukkan itu khamar, dan setiap khamar itu haram."

Konklusinya setiap yang memabukkan itu haram. Konklusi ini merupakan dalalat nash itu. Barangkali inilah yang ditumbuhkan sebagian ulama sebagai qiyas. Mereka menyebutnya sebagai qiyas jali, karena illatnya disebutkan dalam nash. Hanya saja penggunaan qiyas dalam hal ini justru terkesan tidak praktis dan jalurnya jadi panjang. Kesimpulan tersebut lebih sesuai disebut sebagai dalalat nash dan penerapan keumumannya. Oleh karena itu, kata Abu Zahra, penamaan qiyas terhadap bentuk ini perlu ditinjau kembali.⁵¹ Tapi bagaimanapun juga, kesamaan itu ada, dan yang berbeda hanya istikah penamaannya saja, sedangkan esensinya lebih kurang hampir sama. Perbedaan semacam ini bersifat *lafzhi* dan tidak begitu prinsipil, karena berbeda istilah atau penamaan saja sementara esensinya sama.

Kedua, nash menyebutkan syarat yang terkait dengan sifat tertentu, maka ketika syarat tersebut ada otomatis jawaban

syarat itu juga.⁵² Selanjutnya penerapan keumuman syarat tersebut dengan segala konsekuensinya pada semua orang merupakan dalil yang dipahami dari nash, bukan nash itu sendiri. Misalnya firman Allah :

إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ

Artinya : "Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu." (QS Al-Anfal/8 : 38)

Dari nash itu diambil dalalah bahwa setiap orang yang berhenti dari kekafirannya akan mendapat ampunan dosa yang dilakukannya dimasa lampau. Sedangkan makna zhahirnya ditujukan kepada orang kafir di zaman nabi SAW yang menentang dan merintangi dakwahnya. Betapapun yang diakui adalah keumuman lafaz, bukan kekhususan sebabnya. Penerapan keumuman tersebut dipahami dari nash. Agaknya kebanyakan turun dengan sebab tertentu, akan tetapi makna yang terkandung bersifat umum seperti kasus seorang sahabat yang menuduh istrinya berbuat zina tanpa saksi dan lainnya. Bentuk ini menurut Ibn Hazm juga tidak dapat disebut qiyas, tapi dalalat al-nash, yaitu berpegang pada keumuman lafaz dan keumuman makna yang dikandungnya. Pandangan ini sebenarnya sejalan dengan kaidah *al-'aibratu bi 'umum al-lafazh la bikhushush al-sabab* (yang diakui adalah keumuman lafaz bukan kekhususan sebabnya).

Ketiga, nash memiliki makna tertentu kemudian makna tersebut diungkapkan dengan pernyataan lain. Pernyataan lain yang semakna itu, disebut juga lafaz *mutalaimat*,⁵³ merupakan dalalat yang dipahami dari nash. Ibn Hazm mencontohkan:

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ

Artinya : "Sesungguhnya Ibrahim adalah seorang yang sangat lembut hatinya lagi penyantun." (QS At-Taubah/9 : 114)

Dari nash tersebut dipahami secara otomatis, bahwa Ibrahim bukanlah seorang yang bodoh. Kesantunan dan ketidak bodohan merupakan pernyataan yang semakna. Meskipun nash hanya menyebutkan hukum salah satu dari beberapa pernyataan yang semakna, namun dalalatnya menghendaki penerapan hukum pada pernyataan yang lain yang semakna dengannya. Dalalat tersebut bukanlah didasarkan illatnya akan tetapi didasarkan pada nash itu sendiri, bukan sebagai makna lahiriahnya, tapi sebagai makna yang dipahami darinya. Ini disebut juga *mafhum muwafaqat* dan qiyas jali menurut fukaha mazhab lain. Betapapun penggunaan qiyas dalam hal ini terkesan berbelit-belit dan tidak praktis, sebab ia merupakan dalalat yang terkandung dalam nash itu sendiri. Akan tetapi bagaimanapun juga keduanya memiliki kesamaan yang kuat, dan karenanya perbedaan tersebut hanya dari segi nama saja, sementara esensinya lebih kurang sama, atau tidak jauh berbeda.

Keempat, sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya oleh nash merupakan satu-satunya alternatif yang tersisa dari beberapa kemungkinan hukum yang dibatalkan oleh nash, maka hukum satu-satunya itu merupakan dalil yang diambil dai nash.⁵⁴ Misalnya, sesuatu dinyatakan tidak haram dan tidak wajib. Kemudian tinggal satu alternatif lagi, yaitu mubah. Penetapan kemubahannya itu merupakan dalalat yang dipahami dari nash, karena kesimpulan tersebut merupakan alternatif satu-satunya yang masih tersisa. Ini identik dengan bentuk isyarat al-nash menurut mazhab Hanafi. Abu Zahrah menganggapnya sebagai bentuk *istishhab al-hal*,⁵⁵ karena ia masuk dalam prinsip ibadat al-ashliyyat. Hanya saja menurut

penulis anggapan tersebut tidak tepat. Persoalannya bagaimana kalau sekiranya satu-satunya hukum alternatif yang tudak dinyatakan nash bukan ibahat seperti fardu atau haram. Oleh karena itulah Ibn Hazm tidak memasukkannya dalam bahasan dalil *istishhab al-hal*.

Kemudian termasuk dalil keempat kata Ibn Hazm suatu pernyataan yang memiliki beberapa macam bagian, yang masing-masing dinyatakan batal.⁵⁶ Maka pernyataan umum itupun batal. Kebatalannya tidak disebutkan dalam nash, akan tetapi dipahami dari nash. Oleh karena itu, Ibn Hazm menyebutnya dalalat al-nash.

Kelima, ada beberapa ungkapan yang bermakna peringkat, maka peringkat yang tertinggi berada diatas peringkat sesudahnya dan seterusnya, meskipun tidak ada pernyataan yang tertinggi berada diatas peringkat sesudahnya itu. Misalnya, Abu Bakar lebih baik dari pada Umar. Umar lebih baik dari pada Usman. Kedua pernyataan itu menjadi dalil bahwa Abu Bakar lebih baik dari Usman.⁵⁷

Ini merupakan dalalat nash. Sebab makna tersebut merupakan makna yang tidak dinyatakan oleh nash, akan tetapi merupakan makna yang lazim atau melekat padanya dan dapat disimpulkan dari dua premis itu. Oleh karena itu, Abu Zahrah menilainya sama dengan bagian pertama dari dalil.⁵⁸

Keenam, bentuk *aks al-qadhaya* (kembalikan proposisi), dimana *mujabat kulliyat* dibalik dalam bentuk *mujabat juz'iiyyat* : Sebagian yang diharamkan adalah sesuatu yang memabukkan.⁵⁹ Ini merupakan bagian dari dalalat yang dipahami dari nash.

Ketujuh, suatu lafaz mempunyai makna hakiki, namun juga memiliki beberapa makna yang secara otomatis menempel

padanya (*al-ma'naal al-lazim*). Misalnya, si Azhar sedang bergembira. Dari pernyataan itu dipahami bahwa ia hidup. Demikian pula penyebutan sebagian satuan dari makna lafaz yang memepunyai beberapa satuan.⁶⁰ Misalnya, firman Allah :

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

Artinya : "Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati."
(QS Ali Imran/3 : 185)

Dari nash tersebut bahwa dipahami bahwa Suharto, Bill Clinton, Borris Yeltsin dan lainnya yang berjiwa akan mati. Ketujuh macam dalil tersebut dipahami langsung dari nash karena merupakan dalalatnya, dan tidak keluar dari nash. Sebagai telah disebutkan dalam analisis sebelumnya sebagian diataranya mempunyai kesamaan dengan qiyas jali. Ditinjau dari substansinya yang diistimbatkan tidak ditemukan perbedaan antara kaum yang diistimbatkan dari sebagian dalalat nash menurut Ibn Hazm dan dari qiyas jali menurut fukaha lain. Perbedaannya terletak pada proses pengambilan hukum dari nash itu. Ibn Hazm melalui dalalat dan fukaha lain seperti mazhab Syafi'i melalui qiyas jail. Dengan demikian, pada dasarnya perbedaan tersebut bersifat *lafzhi* atau *isthilahi* semata-mata, bukan terletak pada substansi hukumnya.

2. Dalil dari ijma'

Sebenarnya persoalan-persoalan hukum yang didasarkan dalil yang diambil dari ijma' tidak disepakati meskipun sebagian dari kesepakatan itu masih dapat dipertanyakan kembali sebagai ijma' yang sebenarnya. Oleh karena itu, Ibn Hazm menyebut dalil yang dipahami dari ijma', bukan ijma' itu sendiri. Tidak diragukan bahwa bentuk ini berada di bawah dalil yang diambil dari nash. Konsekuensinya selama masih ada dalil dari

nash yang dapat menjawab hukum, maka dalil dari ijma' tidak akan digunakan. Disamping itu, bentuk dalil nash merupakan hal yang disepakati ulama, meskipun dengan penamaan yang berbeda; sedangkan dalil yang diambil dari ijma' masih layak untuk dipertanyakan kehujjahannya, paling tidak oleh fukaha mazhab lain. Oleh karena itu, hukum-hukum yang diistimbatkan darinya juga masih diperselisihkan, meskipun Ibn Hazm dan kelompoknya mengklaimnya sebagai jalan satu-satunya. Klaim itu sendiri juga masih dapat dipertanyakan kembali. Bahka pada akhirnya, penggunaan dalil ijma' ini memperangkapnya dalam jaring-jaring ra'y yang ditolaknya dengan keras. Sebab di dalamnya terdapat penalaran logis yang kuat.

Ibn Hazm mengelompokkan dalil dari ijma' pada empat kategori, yaitu ijma' atas istishab al-hal, ijma' atas *aqallu ma qila*, ijma' untuk meninggalkan suatu pendapat dan ijma' tentang persamaan hukum antara sesama kaum muslimin.⁶¹ Kesemuanya merupakan prinsip umum yang dalam penerapannya masih perselisihkan oleh ulama ushul fikih dan fukaha.

Pertama, ijma' tentang persamaan hukum antara sesama kaum muslimin selama tidak ada pengkhususan secara eksplisit dalam nash untuk seseorang secara tertentu, maka hukum yang tersebut dalam nash berlaku umum, meskipun lafaznya bersifat khusus. Keumuman itu didasarkan pada prinsip di atas, dan bukan pada nash itu semata-mata, sebab dalam pandangan Ibnu Hazm lafaz yang khusus tidak dapat diartikan umum (*al-Kahashsh la yuradu bihi al-'umum*), sebagai telah disebutkan sebelumnya. Persamaan hukum tersebut tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan, orang merdeka dan hamba sahaya, tua dan muda, penguasa dan rakyat jelata dan sebagainya.

Contohnya, penyusuan orang dewasa, kata Ibnu Hazm, menyebabkan keharaman nikah. Ini berdasarkan hadis tentang penyusuan Salim yang telah dewasa pada Sahlah binti Suhail, wanita tua yang tak beranak yang mengasuhnya sejak kecil. Kebutuhan menghendaki adanya jalan keluar setelah turunnya ayat hijab dan larangan mengangkat anak, padahal ia telah terlanjur biasa keluar masuk rumah ibu angkatnya yang kecil dan sempit. Menyadari kebutuhan itu Rasulullah SAW menyuruh Sahlah binti Suhail menyusuinya sebanyak lima kali. Dalam hadis dinyatakan sebagai berikut:

عن عائشة أم المؤمنين قالت جاءت سهلة بنت سهيل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله إني أرى في وجهه أبي حذيفة من دخول سلام وهو خليفة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارضعيه. فقالت زكيف ارضعه وهو رجل كبير فبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوقد علمت أنه رجل كبير

Artinya : Dari Aisyah ra. Ia berkata : Sahlah binti Suhail pernah mendatangi Nabi SAW kemudian berkata : "Wahai Rasulullah, sesungguhnya saya melihat sesuatu pada wajah Abu Hazaifah, karena masuknya ke dalam rumah, sedangkan Salim adalah halifnya." Rasulullah SAW berkata : "susuilah ia!" Sahlah berkata: "bagaim ana ia menyusuinya, sedangkan ia seorang laki-laki dewasa?" Rasulullah SAW tersenyum seraya berkata : " kamu telah mengetahui bahwa ia laki-laki yang telah dewasa."

Hadis yang sama dengan riwayat yang berbeda juga ditemukan dalam berbagai kitab hadis, sehingga walaupun tidak sampai ke tingkat *mutawatir* hadis tersebut dapat dikategorikan dalam hadis masyhur, sehingga tidak diragukan kesahihannya oleh para pakar hadis. Dengan perintah Nabi SAW kepada Sahlah untuk menyusui Salim, maka penyusuan tersebut

menyebabkan terjalinnya hubungan mahram radha' yang menimbulkan konsekuensi keharaman menjalin pernikahan antara mereka berdua. Ulama umumnya tidak lagi mempersoalkan kesahihan hadis ini⁶³ dan fukaha dari semua mazhab sependapat, bahwa penyusuan Sahlah terhadap Salim menyebabkan keharaman nikah antara mereka dan membuat Salim sebagai anak susuannya yang memiliki ruang gerak yang lebih leluasa dari keadaan sebelumnya. Persoalannya, apakah pernyataan Nabi saw tersebut dikhususkan pada Sahlah dan Salim saja atau juga berlaku umum untuk lainnya?

Dalam hal ini fukaha berbeda pendapat. Ibnu Hazm memandang tidak ada pernyataan eksplisit yang menunjukkan bahwa hal itu berlaku khusus kasus itu saja. Berdasarkan ijma' kesamaan hukum kaum muslimin, maka orang dewasa yang disusui juga haram menikahi wanita yang disusuinya. Pendapat Ibnu Hazm tersebut di atas sejalan dengan pandangan Aisyah ra, Ali ra dan Urwah ra. Al-laits bin sa'ad dan Daud Zhahiri. Jumhur fukaha berbeda dengannya, penyusuan yang mengharamkan nikah adalah penyusuan kanak-kanak usia maksimal dua tahun. Sedangkan hadis Salim merupakan rukhshah yang diberikan Nabi SAW kepadanya secara khusus yang tidak berlaku untuk orang lain.⁶⁴ Dengan demikian, kelihatan bahwa sebab terjadinya perbedaan pendapat diatas adalah : apakah izin Nabi SAW kepada Salim untuk menyusu pada Sahlah itu merupakan bentuk kekhususan atau tidak. Jumhur fukaha memandangnya sebagai kekhususan yang Nabi saw berikan kepadanya saja dan karenanya tidak berlaku pada orang lain, sedangkan Ibnu Hazm dan kawan-kawan tidak memandangnya sebagai suatu kekhususan baginya.

Kedua, ijma' kaum muslimin (baca : sahabat) untuk meninggalkan suatu pendapat tertentu. Maksudnya; sahabat berbeda pendapat mengenai suatu masalah dalam beberapa

versi, namun mereka sependapat untuk meninggalkan pendapat tertentu yang tidak ada dalilnya. Kesepakatan tersebut merupakan dalil akan batalnya pendapat yang ditinggalkan itu. Misalnya, perbedaan pendapat tentang kakek ketika tidak ada ayah, apakah ia memperoleh warisan atau tidak jika bersama dengan saudara laki-laki. Para sahabat berbeda pendapat mengenai bagiannya, akna tetapi mereka tetap sependapat bahwa kakek mendapat warisan dan warisannya tidak kurang dari seperenam bagian. Kesempatan ini merupakan dalil kekeliruan pendapat yang menyatakan bahwa kakek sama sekali tidak mendapat warisan atau mendapat bagian kurang dari seperenam.⁶⁵

Ketiga, dalil yang didasarkan kesepakatan atas jumlah minimum (*aqallu ma qila*). Dalil ini biasanya berkaitan dengan hukum yang mewajibkan pengeluaran harta, atau suatu amalan yang berkaitan dengan kadar, ukuran, jumlah atau hitungan tertentu; akan tetapi nash tidak menjelaskannya. Misalnya : perintah bersedekah, memberikan mahar, menafkahi istri, memberikan mut'ah kepada istri yang diceraikan sebelum digauli, menyapu sebagian kepala dalam wudu' dan lain sebagainya. Biasanya, dalam hal-hal semacam itu fukaha berbeda pendapat dalam menentukan jumlah atau kadarnya. Dalam perbedaan pendapat itu jumlah yang terkecil merupakan hal yang disepakati, sedangkan kelebihanannya merupakan hal yang diperselisihkan. Oleh karena itu, kata Ibnu Hazm, jumlah yang terkecil yang diterima dan harus dipegangi, karena jumlah itu merupakan kadar yang disepakati. Sesuatu yang disepakati berasal dari Allah. Sebaliknya, kelebihan dari jumlah minimum sebagai sesuatu yang diperselisihkan yang tidak berasal dari-Nya. ⁶⁶Allah berfirman :

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

Artinya : "Kalau sekiranya Alqur'an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya. (QS An-Nisa/4 : 82)

Dengan pernyataan bahwa jumlah minimum merupakan hal yang disepakati, maka Ibnu Hazm sampai kepada kesimpulan bahwa dasar hukum dari dalil *aqallu ma qila* adalah *ijma'*. Dalam pandangannya berpegang kepada *ijma'* itu wajib. Atas dasar itu, apabila ada nash yang mewajibkan suatu amalan, maka kewajiban itu gugur dengan melaksanakan kadar yang terkecil dari kewajiban itu selama dengan pelaksanaan itu seseorang telah dapat disebut sebagai orang yang mentaati atau menjalankan perintah yang dimaksud. Misalnya, seseorang yang diperhatikan oleh nash Alqur'an atau hadis bersedekah, maka apapun jenis dan berapapun jumlah atau kadar yang ia sedekahkan berarti ia telah melaksanakan perintah bersedekah.⁶⁷

Misal lain, jumlah minimal jama'ah⁶⁸ bagi suatu shalat Jum'at,⁶⁹ kata Ibnu Hazm, adalah dua orang, yaitu seorang imam dan seorang makmum. Sebab shalat Jum'at wajib dikerjakan secara berjama'ah, sedangkan berjama'ah mesti minimal terdiri dari dua orang, yaitu : seorang imam dan seorang makmum.⁷⁰ Berbeda dengannya, Imam Abu Hanifah dan Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani menetapkan jumlah jama'ah minimal bagi shalat Jum'at adalah tiga orang selain imam, karena tiga orang merupakan jumlah terkecil bagi bentuk jamak, sementara jama'ah merupakan syarat yang tersendiri dalam shalat Jum'at. Mazhab Maliki menetapkan jumlah minimal sebanyak 12 orang laki-laki yang harus ikut menghadiri khutbah dan shalat berjama'ah, karena ketika suatu kali datang rombongan dagang atau khalifah dari Syam pada saat Nabi SAW berkhutbah Jum'at, para jama'ah keluar dari mesjid dan tinggal 12 orang saja. Ini berbeda lagi mazhab Syafi'i dan

Hanbali yang menetapkan jumlah minimal 40 orang, karena Nabi SAW tidak pernah melakukan shalat Jum'at dengan jumlah makmum kurang dari 40 orang.⁷¹

Agaknya, berkenaan dengan jumlah jemaah dalam shalat Jum'at, tidak terdapat nash Alqur'an maupun hadis Nabi saw yang sahih dan menyatakan secara eksplisit bahwa jumlah minimal jemaahnya wajib sekian orang, tidak boleh kurang dari jumlah itu. Persyaratan jumlah tertentu hanyalah hasil pemahaman fukaha terhadap kejadian pelaksanaan shalat Jum'at pada zaman Rasulullah SAW. Dia tidak pernah mengemukakan penegasan secara lisan terhadap jumlah minimal jemaahnya. Oleh karena itu, pada akhirnya shalat Jum'at dilaksanakan berdasarkan kehadiran kaum muslimin yang berkewajiban menjalankannya dan datang ke masjid tempat melaksanakannya pada waktu yang telah ditetapkan, yaitu awal waktu zuhur pada hari Jum'at. Dengan demikian, berapapun jumlah jemaah yang hadir pada waktunya, maka shalat itu dilaksanakan, meskipun hanya beberapa orang. Bahkan kalau sekiranya, karena sesuatu hal, orang yang hadir dua orang saja, maka seorang menjadi imam dan yang lain menjadi makmumnya.

Selanjutnya pernyataan Ibnu Hazm, bahwa pendapat yang berbeda dengan ketentuan minimum atau *aqallu ma qila* adalah pendapat yang menentang *ijma'* masih dapat dipertanyakan kembali. Karena pada dasarnya dalam hal ini tidak ada kesepakatan pendapat yang sesungguhnya. Satu berbeda dengan dua, dan dua berbeda dengan tiga. Ulama dalam menentukannya bisa saja menggunakan cara pendekatan lain diluar logika dan penalaran kebahasaan tersebut. Hal ini tergantung pada cara seorang mujtahid dalam berijtihad dan pentarjihan yang ia lakukan dari beberapa kemungkinan. Contohnya dalam menentukan jumlah nafkah istri, kriterianya

bukan hanya kebutuhan fisik minimum seperti yang dipegangi Ibnu Hazm. Bisa saja seorang mujtahid mendasarkannya pada tingkat penghasilan dan status sosial suami, status sosial keluarga istri, kelayakan nafkah untuk wanita seukurannya, dan tradisi suatu masyarakat dalam memberikan nafkah. Dengan demikian, nafkah yang wajib diberikan suami kepada istrinya itu bisa saja jauh melebihi kebutuhan fisik minimum yang berlaku di daerah mereka. Dan hal ini wajar saja, bukan sesuatu yang berlebih-lebihan. Atas dasar itu, pada akhirnya, prinsip *aqallu ma qila* tidak selamanya bisa diterapkan, sebab dapat menimbulkan problema serius dalam hubungan rumah tangga, ketika nafkah yang diberikan suami berdasarkan kebutuhan fisik minimum tidak mencukupi kebutuhan rumah tangganya. Penerapan prinsip tersebut dimungkinkan dengan melihat situasi dan kondisi.

Contoh lain, pemberian mas kawin yang tidak ditentukan jumlahnya dalam suatu aqad nikah. Berdasarkan *ijma'* prinsip *aqallu ma qila* tersebut di atas, berapapun jumlah mahar yang diberikan suami kepada istrinya, selama ia sudah dapat disebut mahar, maka kewajiban itu semestinya telah terpenuhi. Akan tetapi kenyataannya, jumhur fukaha mempergunakan kriteria lain yang disebut dengan mahar *mitsil*.⁷² Oleh karena itu, prinsip atau *ijma'* *aqallu ma qila* ini bukanlah satu-satunya cara, dan klaim Ibnu Hazm sendiri sebagai pendapat yang benar dan lainnya salah justru masih dapat dipertanyakan keabsahannya.

Keempat, *dalil istishab al-hal*.⁷³ Berkenaan dengan *dalil* ini Ibnu Hazm menyatakan :

"Apabila ada nash Alqur'an dan sunnah yang pasti mengenai suatu hal dengan hukum tertentu, kemudian seseorang mengklaim bahwa hukum tersebut telah berubah atau batal, akibat perubahan sebagian keadaannya, namanya, atau tempatnya, maka orang tersebut harus

mengemukakan dalil berupa nash Alqur'an atau sunnah Rasulullah SAW yang pasti yang menunjukkan bahwa hukum tersebut telah berubah atau batal. Jika ia mengemukakan nashnya maka klaimnya itu benar. Namun jika ia tidak mengemukakannya, maka klaim itu batal. Selanjutnya, semua wajib mengikuti apa yang disebutkan nash, selama nama sesuatu yang ditetapkan hukumnya itu masih tetap padanya, karena hukum itulah yang diyakini. Beralih dari hukum yang telah diyakini itu merupakan klaim dan pensyari'atan yang tidak diizinkan Allah. Keduanya ditolak dan merupakan kedustaan sampai ada nashnya."⁷⁴

Dari pernyataan tersebut di atas disimpulkan bahwa *istishab*, menurut Ibnu Hazm, ialah tetapnya hukum yang telah ditetapkan nash sampai ada *dalil* yang mengubahnya. Ia membatasi pengertian *istishab* dengan keberadaan hukum aslinya mesti berdasarkan nash, dan bukan semata-mata bentuk *ibahat ashliyyat*.⁷⁵ Ini berbeda dengan umumnya definisi yang dikemukakan oleh ulama ushul fiqih, yaitu : menetapkan hukum tetap atau tidaknya suatu hal dimasa mendatang, berdasarkan ada atau tidaknya hal itu dimasa lampau, disebabkan tidak adanya dalil yang mengubahnya.⁷⁶

Suatu hukum yang telah ditetapkan oleh nash tidak akan berubah disebabkan perubahan waktu, kondisi dan tempat. Sebab, kata Ibnu Hazm, Nabi SAW menyampaikan agama kepada kita dan menyatakan diri sebagai Nabi terakhir dan penutup para rasul. Agama ini tetap bagi semua orang yang hidup dan orang yang akan lahir dimuka bumi sampai hari kiamat. Apa saja yang ditetapkan agama akan tetap selamanya untuk segala zaman, tempat dan keadaan sampai ada nash lain yang mengalihkan hukumnya dizaman lain, ditempat lain, pada keadaan lain atau nama sesuatu yang dihukumi itu

berubah karena perubahan esensinya yang otomatis menyebabkan perubahan hukumnya, seperti khamar yang berubah menjadi cuka, tahi yang telah menjadi tanah dan lainnya.⁷⁷

Membicarakan *istishab* pada gilirannya membawa Ibnu Hazm kepada persoalan sesuatu sebelum ada syari'at, karena penggunaan konsep itu bertitik tolak dari keadaan sebelum adanya syaria'at. Berkenaan dengan ini, ia menolak bahwa hukumnya didasarkan akal, baik larangan maupun pembolehan. Persoalan tersebut mawquf (tergantung pada kedatangan syaria'at).⁷⁸ Maksudnya ia tidak dibolehkan dan tidak pula dilarang sampai syari'at menjelaskan hukumnya. Hanya saja penjelasan syari'at datang begitu saja pada manusia. Manusia tidak pernah dibiarkan begitu saja tanpa adanya syari'at. Allah berfirman :

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى

Artinya : "Apakah manusia mengira, bahwa ia akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggung jawaban)?" (QS Al-Qiyyamah/75 : 36)

Tidak ada suatu komunitas sosial dalam suatu era yang tidak didahului oleh pemberi peringatan. Allah berfirman :

وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ

Artinya : "Dan tidak ada suatu umatpun melainkan telah ada padanya seorang pemberi peringatan." (QS Fathir/35 : 24)

Hal ini terbukti dengan keberadaan Adam AS ke bumi. Ketika menurunkannya ke bumi, Allah SWT berfirman kepadanya :

وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ

Artinya : "Dan bagi kamu ada tempat kediaman di bumi, dan kesenangan hidup sampai waktu yang ditentukan." (QS Al-Baqarah/2 : 36)

Melalui firman tersebut Allah memperbolehkan segala sesuatu sebagai kesenangan hidup bagi manusia, kemudian melarang apa saja yang dikehendaki-Nya. Pembolehkan dan larangan itu merupakan syari'at. Bahkan sebelum itu, ketika Allah baru menciptakan manusia, Dia menetapkan syari'at melalui firman-Nya :

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ

Artinya : "Dan Kami berfirman: "Hai Adam, diamilah oleh kamu dan isterimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik dimana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang dzalim." (QS Al-Baqarah/2 : 35)

Dengan firman tersebut, maka tidak ada waktu tersela tanpa ada syari'at. Di samping itu, dalam hadis juga dinyatakan :

عن ابن عباس قال: كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء ويتركون أشياء تقدر. فبعث الله صلى الله عليه وسلم وأنزل كتابه وأحل حلاله وحرم حرامه , فما أحل فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو وتلا قل لأجد فيها أوحى الى محرم على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فإنه رجس او فسق أهل لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم

Artinya : "Dari Ibn Abbas ra, ia berkata : "Dulu orang-orang Jahiliyah memakan beberapa makanan dan memantang beberapa makanan berdasarkan perkiraan. Kemudian Allah SWT mengutus Nabi SAW, menurunkan Kitab-Nya, menghalalkan segala yang dihalalkan-Nya dan mengharamkan segala yang diharamkan-Nya. Maka sesuatu yang dihalalkan oleh-Nya, maka hukumnya halal. Sesuatu yang diharamkan-Nya, maka hukumnya haram. Sedangkan sesuatu yang didiamkan-Nya maka hukumnya dimaafkan." kemudian Ibn Abbas membaca firman Allah : "Katakanlah : Tiadalah aku peroleh dalam waktu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi, karena sesungguhnya semua itu kotor, atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barang siapa yang dalam keadaan terpaksa sedangkan ia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS Al-An'am/ 6:145).

Dengan penjelasan di atas Ibn Hazm sampai kepada kesimpulan bahwa nash menunjukkan prinsip *ibahat ashliyat* bagi segala sesuatu sampai ada nash lain yang memalingkannya dari prinsip itu. Baik berupa larangan, kewajiban atau lainnya.

Pendapat Ibn Hazm, bahwa prinsip *ibahat ashliyat* berdasarkan nash sebenarnya senada dengan *jumhur fukaha*.⁸⁰ Diantar dalil yang mereka kemukakan ialah firman Allah :

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

Artinya : "Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi ini untuk kamu." (QS Al-Baqarah/2 : 29)

Yang membedakan antara kedua pendapat di atas ialah penetapan hukum sesuatu dengan berdasarkan *istishab* dalam pandangan jumhur ulama ushul fiqh adalah penalaran akal, bukan nash itu sendiri sebagaimana hukum sesuatu yang didasarkan atas qiyas, dimana tetapnya hukum tanpa perubahan merupakan dugaan kuat. Jelasnya, sesuatu yang masih dalam keadaan semula merupakan hasil dugaan kuat akal. Ini berbeda dengan Ibn Hazm yang mengklaimnya didasarkan nash syara' yang umum, yang menjadi dasar bagi *ibahat ashliyyat* di atas. Perbedaan ini kelihatannya teoritis belaka karena nash tersebut juga dijadikan pegangan oleh jumhur fukaha dan dalam praktiknya prinsip tersebut sama saja, antara Ibn Hazm dan jumhur ulama. Ini terlihat pada kaidah-kaidah prinsip tersebut, ketika diterapkan dalam ijtihad mereka yang akan disebutkan mendatang. Oleh karena itu, akhirnya Ibn Hazm dinilai tidak dapat melepaskan diri dari perangkat jaring-jaring ra'y yang ditolakannya dengan amat keras, karena penerapan dalil istishab merupakan bagian dari penalaran manusia, seperti qiyas.

Selanjutnya Ibn Hazm memandang istishab sebagai dalil yang diambil dari ijma' karena landasannya merupakan hal yang disepakati dan ada nashnya. Ibn Hazm, kata Abu Zahrah, mendasarkan prinsip tersebut pada *al-badahiyyat al-syai'iiyyat* (ketentuan syara' yang diketahui secara otomatis tanpa penalaran yang mendalam) yang diakui oleh seluruh fukaha. Prinsip tersebut ialah bahwa segala sesuatu tetap pada keadaan semula sehingga muncul perubahan.⁸¹ Oleh karena itu, seluruh fukaha juga mempergunakan prinsip istishab ini dan menerima kehujjahannya. Hanya saja mereka berbeda dari segi kadar dan kualitas penggunaannya. Ibn Hazm dan umumnya ulama Zahiri paling banyak mempergunakannya, karena dalil-dalil lain yang mereka pergunakan tetap saja terbatas jangkauannya.

Fukaha berikutnya yang banyak mempergunakannya adalah mazhab Syafi'i dan hambali. Sementara itu mazhab Hanafi paling jarang mempergunakannya, dan disusul mazhab Maliki. Agaknya, semakin kecil ruang lingkup penggunaan ra'y semakin besar pula kecendrungan penggunaan istishab. Sebaliknya, semakin besar alternatif penggunaan ra'y maka semakin kecil tingkat penggunaan istishab dalam istimbat hukum.⁸²

Disamping perbedaan tersebut aspek lainnya yang membedakan adalah ruang lingkup penggunaan istishab oleh fukaha. Ibn Hazm, sebagaimana mazhab syafi'i dan Hanbali, mempergunakannya sebagai landasan hukum secara penuh, baik untuk tujuan *itsbat* (penetapan hak baru) maupun untuk tujuan *daf'* (pembelaan atau mempertahankan hak yang telah ada pada seseorang). Sementara mazhab hanafi dan Maliki hanya mempergunakannya sebagai dasar hukum untuk tujuan *daf'* saja bukan untuk *itsbat*.⁸³ Pendapat kedua ini merupakan pendapat yang masyhur bagi kalangan fukaha mazhab Hanafi.⁸⁴

Perbedaan tersebut sudah pasti berpengaruh besar pada munculnya perbedaan pendapat antara mazhab-mazhab itu dalam *ijtihad furu' fihiyyat*. Misalnya, orang yang hilang (*mafqud*). Pada saat hilang, ia secara hukum dianggap masih hidup dalam kaitannya dengan harta miliknya dan hak-hak lain yang selama ini tetap pada dirinya. Kepemilikan atas hak miliknya dan tanggung jawab terhadap istrinya tetap berlanjut sampai ditemukan bukti bahwa ia telah meninggal, atau sampai ada putusan pengadilan tentang kematiannya. Hak-hak tersebut merupakan hak yang dipertahankan. Hal tersebut disepakati oleh fukaha.

Selanjutnya, persoalan muncul apakah ia tidak dapat memperoleh hak baru berdasarkan statusnya sebagai orang

yang masih hidup. Dalam hal ini fukaha berbeda pendapat. Selama dinyatakan hilang dan belum ada bukti bahwa ia telah meninggal dan belum ada putusan pengadilan yang menyatakan kematiannya, maka ia tidak dapat menerima hak baru seperti wasiat dan hibah, serta tidak boleh menerima warisan sebagaimana hartanya juga tidak boleh dibagi oleh warisnya. Demikian menurut pandangan mazhab Hanafi dan Maliki. Karena istishab tentang kelangsungan hidupnya, menurut mereka hanya dapat menjadi hujjah bagi upaya mempertahankan hak dan kewajibannya saja (daf'), dan tidak dapat dijadikan hujjah bagi penetapan hak baru (itsbat). Berbeda dengan kedua mazhan tersebut, mazhab Syafi'i dan Hanbali berpendapat bahwa selama belum ada kejelasan tentang kematiannya, maka ia ditetapkan sebagai orang yang masih hidup. Konsekuensinya, selama itu harta dan haknya serta kewajibannya masih tetap, dan ia juga berhak memperoleh hak baru (itsbat) seperti menerima warisan, wasiat, hibah atau semisalnya.⁸⁵

Berkenaan dengan ini, Ibn Hazm hanya mengemukakan contoh tetap berlanjutnya perkawinan orang yang hilang dan tanggung jawabnya atas keluarga dan hak kepemilikannya atas hartanya, sehingga terbukti ia meninggal. Akibat lebih lanjut, perkawinannya dengan istrinya selama ini tidak dapat dibatalkan untuk selama-lamanya, sampai ia terbukti meninggal dunia atau istrinya mati.⁸⁶ Sayangnya, Ibn Hazm tidak menyinggung tentang penetapan hak baru seperti haknya memperoleh warisan, menerima wasiat dan hibah serta lainnya. Akan tetapi mengingat ia berpendapat, bahwa dalil istishab merupakan hujjah yang berlaku secara penuh, baik untuk tujuan daf' (mempertahankan hak) maupun tujuan itsbat (menetapkan hak baru), maka agakya dapat diduga, bahwa diapun sependapat dengan mazhab Syafi'i dan Hanbali tentang

hak menerima warisan dan menerima wasiat dan hibah tersebut. Karena dia memegang memandang orang yang hilang dan belum jelas bukti-bukti kematiannya sebagai orang yang masih benar-benar hidup.

Kemudian didasarkan istishab, Ibn Hazm banyak mempergunakan beberapa kaidah yang sebenarnya juga dipergunakan oleh jumhur ulama. Diantara kaidah tersebut adalah sebagai berikut :

- a. Kaidah: Kebenaran yang meyakinkan tidak dapat gugur karena dugaan atau keraguan

الحق اليقين لا يسقطه الظن

Berdasarkan itu, apabila seseorang memiliki air, akan tetapi ia ragu-ragu apakah air itu telah dijilat anjing atau belum, maka Ibn Hazm menyatakan air tersebut boleh dipergunakannya untuk berwudhu', mandi dan lainnya, meskipun bukan karena darurat; sebab sejak semula dia benar-benar yakin akan kesuciannya dan kebolehan untuk bersuci, kemudian muncul keraguan apakah air itu masih boleh digunakan atau tidak. Kebenaran yang meyakinkan tidak bisa gugur karena dugaan. Allah berfirman :

وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا

Artinya : "Sesungguhnya persangkaan itu tiada berfaedah sedikitpun terhadap kebenaran." (QS AN-Najm/53 : 28)

Selanjutnya apabila seseorang ragu apakah yang dihadapannya itu air atau perasan tumbuh-tumbuhan, maka ia tidak boleh berwudhu' dan mandi dengan air itu, sebab ia tidak yakin akan kebolehan bersuci denganya. Wudhu' dan mandi pada suatu ketika merupakan kewajiban, dan kewajiban itu tidak dapat gugur karena keraguan.⁸⁷ Pandangan ini

sebenarnya sama dengan pandangan jumhur fukaha yang berpegang pada kaidah : *Al-Yaqin la yazulu bi al-Syakki* (sesuatu yang pasti tidak akan hilang karena keraguan).⁸⁸

Berbeda dengan pandangan di atas, mazhab Maliki lebih menonjolkan segi *ihitiyath* (kehati-hatian) dalam menghadapi keraguan yang timbul setelah yakin. Atas dasar ini, maka seseorang yang yakin telah berwudhu' kemudian timbul keraguan apakah ia telah berhadass atau belum, maka menurut mazhab ini ia wajib berwudhu' lagi. Contoh kasus lain, seseorang merasa yakin telah menceraikan istrinya, akan tetapi ia ragu apakah ia mentalaknya dengan satu talak, dua talak atau tiga talak. Dalam hal ini, menurut mereka, talaknya jatuh tiga. Demikian pula, seseorang yang yakin mentalak salah seorang dari beberapa istrinya, tetapi kemudian ia ragu, manakah istri yang ditalaknya itu, maka semua istrinya menjadi tertalak.⁸⁹ Pendapat mazhab Maliki tersebut dikritik oleh Ibn Hazm. Inti dari kritiknya ialah : bahwa keraguan merupakan hal yang bathil. Oleh karena itu, keragu-raguan tersebut harus ditolak. Sebaliknya, hal yang pasti diyakini kebenarannya, dan karenanya harus dijadikan pegangan.⁹⁰

b. Kaidah :

ما يثبت حله لا يزول الحل الا بدليل او بامر غير ذاته

Artinya : Sesuatu yang terbukti kehalalannya tidak akan hilang kehalalannya itu, kecuali ada nash yang mengalihkan hukumnya atau ada sesuatu yang mengubahnya.

Ibn Hazm menyatakan bahwa benda cair yang suci dan halal bila terkena najis atau sesuatu yang haram, namun jika tidak mengubah warna, rasa atau baunya, maka tetap halal untuk dimakan dan diminum atau untuk keperluan bersuci kalau berupa air. Dengan penjelasan itu Ibn Hazm menegaskan bahwa sesuatu yang halal tetap halal seperti sedia kala, dan

haram juga demikian halnya. Sesuatu yang suci tetap suci seperti sedia kala, sebagaimana sesuatu yang najis juga demikian halnya, kecuali ada nash yang mengalihkan atau mengubah hukumnya.

Selanjutnya apabila warna, rasa atau bau berubah, karena ada najis atau sesuatu yang haram tercampur dengannya, maka air tidak dapat dipergunakan. Sebab tidak mungkin seseorang mempergunakan benda cair itu melainkan dengan menggunakan yang haram atau benda yang najis itu, padahal mempergunakan sesuatu yang haram atau najis adalah haram. Oleh karena itu benda cair tersebut tidak boleh dipergunakan. Akan tetapi kalau sekiranya kita mampu menetralsisir dan memisahkan benda cair yang halal dan suci dari sesuatu yang haram dan najis yang mencampurinya, niscaya ia kembali halal dan suci sesuai dengan keadaannya semula.⁹¹ Dan agaknya penyulingan untuk memurnikan air dari campuran berbagai najis dewasa ini telah banyak dilakukan dalam rangka mendapatkan air bersih.

Ibn Hazm tidak membedakan antara air yang banyak dan sedikit, serta antara air yang mengalir dan air yang tenang. Selama tidak ada perubahan ketika terkena najis, maka air itu tetap suci dan dapat dimanfaatkan sesuai dengan kegunaannya. Pendapat ini hampir sama dengan salah satu riwayat yang paling rajih dari mazhab Maliki, yang memandang bahwa air sedikit yang terkena najis, akan tetapi tidak berubah salah satu sifatnya, tetap diakui kesuciannya. Bedanya, menurut mereka, makruh dipergunakan demi menjaga perbedaan pendapat;⁹² sedangkan menurut Ibn Hazm sama sekali tidak makruh.

Berbeda dengan pendapat Ibn Hazm tersebut di atas, kebanyakan fukaha membedakan antara air yang banyak dan air yang sedikit serta antara air yang mengalir dan air yang

tenang. Dalam pandangan mereka, air suci yang sedikit jumlahnya bila terkena najis yang tidak dimaafkan, maka menjadi najis, meskipun salah satu sifatnya sama sekali tidak berubah. Demikian pula air yang banyak dan berubah salah satu sifatnya ketika terkena najis, air tersebut juga menjadi najis. Adapun air yang mengalir, maka ia menjadi najis dengan tampaknya pengaruh kenajisan padanya. Pengaruh tersebut terletak pada perubahan atau perbedaan rasa, warna atau baunya. Jika tidak ada perubahan yang mempengaruhinya tersebut, maka air yang mengalir tetap suci.⁹³

c. Kaidah

الأصل براءة الذمم من الزوم إلا ما ألزمنا إياه نصاً أو
اجماعاً

Artinya : "Menurut aslinya seseorang bebas dari tanggungan untuk memenuhi segala sesuatu kecuali ada nash atau ijma' yang mengharuskannya."

Konsekuensi dari kaidah ini, bahwa setiap akad, sarat, perjanjian, dan nazar yang ditetapkan seseorang akan ditolak dan tidak mengikat kecuali nash atau ijma' menyatakan bahwa sesuatu yang ditetapkannya itu mengikat dan tetap, atau sesuatu itu boleh.⁹⁴ Dengan kata lain, ketetapan dan kewajiban sesuatu atas seseorang, baik berupa akad, perjanjian, syarat maupun nazar, mesti didasarkan atas nash atau ijma' yang menyatakan, bahwa sesuatu yang mengikat dan wajib ia penuhi itu wajib dan mengikatnya. Jelasnya, jika nash atau ijma' menetapkan sahnya suatu akad atau perjanjian dengan sifat atau syarat tertentu dan telah terpenuhi, maka hukumnya sah. Sebaliknya, jika syarat atau sikap itu tidak dipenuhi atau ada sesuatu tambahan syarat atau sifat lain yang tidak ditentukan nash, maka akad tersebut tidak sah.

Berdasarkan kaidah tersebut, bila ada akad nikah disertai syarat atau sifat yang fasid, maka akad nikah itu tidak sah. Selanjutnya, suatu akad yang sah menurut nash akan tetapi kemudian kedua belah pihak setuju untuk membatalkan atau menundanya, maka akad itu tetap sah, tidak batal tidak dapat tertunda oleh persetujuan kedua belah pihak tersebut. Justru persetujuan akan pembatalan atau penundaan itulah yang batal, kecuali ada nash yang memperbolehkan pembatalan atau penundaan tersebut.⁹⁵

Dengan gambaran tersebut terlihat bahwa Ibn Hazm bersikap ketat dalam persoalan akad dan perjanjian, dan hal ini sejalan dengan kezhahiriahannya. Ia sama sekali tidak membedakan antara ibadah dan muamalah dalam hal keharusan untuk berpegang pada apa yang dinyatakan oleh nash, sehingga semua persoalan hukum masuk dalam kategori *ta'abbudi*, dan tidak ada yang masuk dalam kategori *ta'aqquli* yang mengacu kepada tinjauan substansinya. Akibat dari prinsip tersebut, dalam bidang muamalah tidak ada kemungkinan dilakukan pengembangan terhadap berbagai bentuk muamalah yang tidak ditetapkan oleh nash, meskipun substansinya masih sesuai dengan *maqashid al-Syariat*.

Berbeda dengan versi Ibn Hazm tersebut, sebagian ulama, agaknya yang dimaksudkan olehnya adalah jumhur fukaha termasuk mazhab Hanafi dan Maliki, mengemukakan bahwa segala bentuk akad dan perjanjian yang dibuat dan ditetapkan oleh seseorang dengan orang lain itu wajib dan mengikatnya, kecuali ada nash yang membatalkannya.⁹⁶ Sebagaimana kaidah yang dipegangi Ibn Hazm, sebenarnya kaidah ini juga bertitik tolak dari prinsip, bahwa manusia pada dasarnya bebas dari segala bentuk kewajiban dan beban untuk memenuhi segala sesuatu. Perbedaan lainnya, kaidah terakhir memberikan keleluasaan kepada manusia sebagai subjek hukum untuk

secara mandiri menetapkan berbagai bentuk mu'amalah yang mengikat dan tradisi sosial selama tidak dianggap batal oleh nash, atau tidak bertentangan dengan nash dan *maqashid al-syari'at*. Hal ini terbukti dengan rekomendasi Alqur'an dan sunnah terhadap beberapa bentuk mu'amalah dan adat kebiasaan yang telah ada sejak zaman Jahiliah, karena dinilai tidak bertentangan dengannya dan sejalan dengan kemaslahatan manusia dalam lingkup yang luas. Hal ini sejalan dengan kaidah, bahwa prinsip yang diterapkan pada bidang adat dan mu'amalah ialah tinjauan akan makna dan substansinya.⁹⁷ Dengan kata lain, tinjauan aspek *ta'aqquli* lebih menonjol pada bidang ini dibandingkan tinjauan aspek *ta'abbudi*.

Dalam kritiknya terhadap pendapat yang kedua ini Ibn Hazm menyatakan bahwa konsekuensi dari prinsip yang mereka kemukakan ialah : bahwa segala bentuk akad, perjanjian, syarat dan nazar yang wajib dipenuhi oleh seseorang tidak mungkin lepas dari dua kemungkinan, yaitu : Pertama, ada nash Alqur'an atau sunnah yang mewajibkan untuk memenuhinya. Untuk kategori ini Ibn Hazm sependapat dengan mereka tentang kewajiban untuk memenuhinya. Kedua, tidak ada nash Alqur'an dan sunnah yang mewajibkan pelaksanaannya. Berkenaan dengan bentuk yang kedua ini, Ibn Hazm berbeda pendapat dengan mereka.⁹⁸

Dalam lanjutan kritiknya, Ibn Hazm mengemukakan, bahwa kemungkinan yang kedua ini mempunyai empat bentuk, yaitu : Pertama, memperbolehkan sesuatu yang diharamkan oleh Allah dalam Alqur'an atau sunnah Nabi SAW. Kedua, mengharamkan sesuatu yang diperbolehkan oleh Allah dalam Alqur'an atau sunnah. Ketiga, menetapkan sesuatu yang diwajibkan Allah dan Rasul-Nya seperti syarat menggugurkan shalat lima waktu dan puasa Ramadhan. Keempat,

mewajibkan atas dirinya sesuatu yang tidak diwajibkan oleh Allah. Keempat bentuk tersebut jelas merupakan hal yang tidak boleh.⁹⁹

Dengan analisis dan uraian tersebut, akhirnya Ibn Hazm sampai kepada kesimpulan bahwa pendapat kedua tidak benar. Hanya saja dalam kritik tersebut, menurut penulis, ada hal yang sama sekali; tidak disinggunginya. Yaitu : kalimat "kecuali sesuatu yang dibatalkan oleh nash." Dengan demikian, mestinya bentuk yang kedua ialah : "tidak ada nash Alqur'an dan sunnah yang mewajibkan untuk melaksanakannya dan tidak pula ada nash Alqur'an dan sunnah yang membatalkannya." Kalimat terakhir ini merupakan batasan yang amat penting yang memagari alternatif kedua pada hal-hal yang sesuai dengan substansi hukum dan *maqashid al-syari'at*, bukan pada empat bentuk yang diuraikan oleh Ibn Hazm tersebut di atas yang kelihatan menyimpang jauh itu. Keempat bentuk tersebut hanyalah uraian imajinatif Ibn Hazm yang sama sekali tidak dinyatakan oleh kelompok kedua. Dengan demikian, kesimpulan Ibn Hazm yang menyatakan bahwa pendapat kedua salah perlu dipertanyakan kembali.

Dampak dari perbedaan landasan filosofis tersebut terlihat dalam ijtihad Ibn Hazm dan jumhur fukaha dalam berbagai persoalan mu'amalah. Misalnya, Ibn Hazm menolak keabsahan segala bentuk jual beli yang menggunakan *khiyar syarth*¹⁰⁰ secara mutlak, meskipun waktunya hanya sebentar saja.¹⁰¹ Landasan yang ia pergunakan untuk membatalkan khiyar syarth ialah tidak ada dasarnya dalam Alqur'an dan sunnah yang mengharuskan untuk memenuhi ketentuan yang disebutkan dalam khiyar syarth itu. Setiap syarat yang tidak terdapat ketentuannya dalam Alqur'an dan sunnah itu batal dan tidak wajib dipenuhi. Ini sesuai dengan kaidah yang dikemukakan Ibn Hazm di atas.

Berbeda dengan Ibn Hazm, jumhur fukaha sependapat mengenai kebolehan khiyar syarth, meskipun ada perbedaan pendapat di kalangan mereka berkenaan dengan jangka waktu yang ditolelir bagi khiyar syarth itu. Mazhab Hanafi dan Syafi'i membatasinya maksimal tiga hari. Mazhab Maliki membatasinya membatasinya maksimal tiga hari untuk kategori jual beli binatang dan barang dagangan, sedangkan mazhab Hanbali tidak menentukan batas waktu maksimal yang disyaratkan selama waktunya diketahui jelas, misalnya sebulan, satu tahun atau lainnya.¹⁰² Pembolehan dan pelanggaran khiyar syarth agaknya bertitik tolak dari kelaziman dan tradisi masyarakat dalam mengadakan berbagai bentuk transaksi dalam berbagai kegiatan mu'amalah mereka. Secara garis besar pendapat mereka ini sesuai dengan prinsip yang mereka kemukakan, yaitu : Bahwa segala akad, syarat dan semisalnya itu mengikat selama tidak dibatalkan oleh nash. Dan menurut penulis, pendapat jumhur fukaha ini lebih kuat dan lebih fleksibel, karena memberikan peluang yang luas kepada masyarakat untuk mengembangkan bentuk mu'amalah yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai universal yang dikemukakan nash.

Endnotes

¹ Lihat: Ibn Hazm, *al-Ihkam*, VII, *op. cit.*, hal 416-417. Ini berbeda dengan pandangan jumhur fukaha yang berpendapat bahwa bayan mengacu kepada suatu hukum tertentu dan hukum yang semakna dengannya dalam penilaian seorang fakih, sehingga ia dapat mengistimbatkan hukum yang sesuai dengannya. *Ibn Hazm, op. cit.*, hal 421.

² Ibn Hazm, *al-Fishal*, II, *op. cit.*, hal. 122.

³ Ibn Hazm, *al-Ihkam*, *op. cit.*, hal. 43. Dengan demikian tidak benar pernyataan 'Abd al-Halim Uwais yang mengatakan bahwa Ibn Hazm tidak menyinggung apa yang ia maksudkan dengan al-Zhahir. Lihat: 'Abd al-Halim Uwais, *op. cit.*, hal. 90.

⁴ Lihat: Ibn Hazm, *Tafsir Alfazh Tajri Baina al-Mutakallimin fi al-Ushul*, Beirut: al-Muassasat al-'Arabiyyat, 1983, hal. 415.

⁵ Sebagian ahli mencoba membuktikan bahwa kemunculan faham Ahahiriah merupakan reaksi terhadap perkembangan aliran Batiniah. Hal ini ditoloh oleh Goldziher dan lainnya. Kenyataannya faham itu merupakan metode ijtihad yang reaktif terhadap penalaran hukum yang berlebihan. Disamping itu, Ibn Arabi dikenal sebagai sufi (aliran Batiniah), tetapi sekaligus seorang Zahiri. Goldziher, *op. cit.*, hal. 1-2. Lihat juga: 'Abd al-Halim Uwais, *op. cit.*, hal. 91-92.

⁶ Ibn Hazm, *al-Ihkam*, III, *op. cit.*, hal. 389.

⁷ Ibn Hazm tidak merinci pembagian pembahasan *lafzhiyyat* dari segi kejelasan dan kesamaran maknanya, berikut klasifikasinya. Ia menyinggung istilah-istilah, yaitu : *al-Zhahir* dan *al-Nash*, *al-Mufashshal*, *al-Mufassar*, *al-Muhkam*, *al-Mujmal* dan *al-Mutasybih*. *Al-Mufashshal* ialah : suatu ulafaz yang dijelaskan bahagian-bahagiannya. *Al-Muhkam* ialah lafaz yang bukan *Mutasybih*. Sementara *al-Mutasybih* ialah lafaz yang dilarang untuk ditakwilkan, serta diperintahkan mengimani begitu saja, dan ini hanya ada pada sumpah yang terdapat pada surat-surat AL-Qur'an dan potongan-potongan huruf di awalnya. Selanjutnya *al-Mujmal* ialah suatu lafaz yang tidak dapat dipahami melalui pengertian lahiriah, atau lafaz yang membutuhkan penafsiran yang diambil dari lafaz lain. Sebaliknya *al-Mufassar* ialah : suatu lafaz yang dipergunakan untuk memahami makna lafaz yang mujmal. Lihat: Ibn Hazm, *Tafsir Alfaz*, *op. cit.*, hal. 410, 411 dan 415. Berbeda dengan Ibn Hazm, fukaha Hanafi mengklasifikasikan lafaz dari kejelasan dan kesamaran maknanya dengan urutan : *al-Muhkam*, *al-Mufassar*, *al-Nash*, kemudian *al-Zhahir*. Kebalikannya ialah : *al-Mutasybih*, *al-Mujmal*, *al-Musykil*, *al-Khafi*. Penjelasan lebih lanjut dapat dirujuk pada Abu Zahrah, *Ushul*, *op. cit.*, hal. 119-134.

⁸ Perintah: pengharusan suatu perbuatan pada orang yang diperintah. Jika berasal dari Allah dan Rasul-Nya, maka wajib ditaati. Ibn Hazm, *al-Ihkam*, *op. cit.*, hal. 44.

⁹ Larangan: Pengharusan meninggalkan suatu perbuatan atas orang yang dilarang. *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Lihat al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Fikr, tt., hal 94 dan 109. Lihat pula Ibn al-Subki, *op. cit.*, hal. 375 dan 392.

¹² Abu Zahrah, Ibn Hazm, *op. cit.*, hal. 349-350.

¹³ Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi, Shahih Muslim, jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun, hal. 277.

¹⁴ Ibn Hazm, *al-Muhalla*, VI, *op. cit.*, hal. 103.

¹⁵ Muslim, *op. cit.*, hal. 278.

¹⁶ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989, hal. 535.

¹⁷ Ibn Hazm, *al-Ihkam*, juz III, *op. cit.*, hal. 307.

¹⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islami*, jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1986, hal. 230-231.

¹⁹ Ibn Hazm, *al-Hikam*, III, *op. cit.*, hal. 308.

²⁰ Wahbah al-Zuhaili *al-Fiqh*, II, *op. cit.*, hal. 680.

²¹ Ibn Hazm, *al-Ihkam*, III, *op. cit.*, hal. 328.

²² Wahbah al-Zuhaili, *Ushul*, jilid I, *op. cit.*, hal. 224 dan 225.

²³ *Ibid.* hal. 313-314.

²⁴ Untuk lebih luasnya dapat dilihat: Ibn Hazm, *al-Muhalla*, *op. cit.*, hal. 10-12. Pendapat Ibn Hazm didukung oleh Ibn Taimiyah. Lihat: Sayyid Sabiq, I, *op. cit.*, hal. 258.

²⁵ Abu Daud, *Sunan I*, *op. cit.*, hal. 180.

²⁶ Menurut jumhur fukaha lainnya, persoalan kesegeraan (*fauiriyat*) dan *Tarakhi* (penundaan) tidak diambil dari perintah itu sendiri, tetapi dari dalil atau qharinah perintah itu. Oleh karena itu, persoalan dosanya masih diperselisihkan. Lihat: Abu Zahrah, *Ushul*, *op. cit.*, hal. 178. Ibn Hazm, *al-Ihkam*, III, *op. cit.*, hal. 232.

²⁷ *Ibid.* hal. 319.

²⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul*, I, *op. cit.*, hal. 237-238.

²⁹ Versi lain mengatakan bahwa lafaz hanya mencakup sebagian dari cakupan makna kebahasaannya. Ini didasarkan pada kebiasaan suatu lafaz yang umum selalu ada yang mengkhususkannya kecuali ada dalil yang menunjukkan keumumannya. Versi berikutnya *tawaqquf* (tidak mengambil sikap) artinya lafaz itu tidak diartikan umum atau khusus sampai ada dalil yang menunjuk kepada salah satunya. Sikap *tawaqquf* ini dinilai Ibn Hazm tidak benar. Persoalan akan muncul jika tidak ditemukan dalil yang menunjukinya, maka lafaz yang umum tidak dapat diamalkan. Ibn Hazm, *al-Ihkam*, III, *op. cit.*, hal. 353.

³⁰ Ibn Hazm *al-Ihkam*, I, *Ibid.*, hal. 42.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.* hal. 41.

³⁴ Ibn Hazm, *al-Ihkam*, III, *op. cit.*, hal. 379-380.

³⁵ *Ibid.* hal. 382.

³⁶ *Ibid.* hal. 382 dan 384.

³⁷ *Ibid.* hal. 344.

³⁸ Abu Zahrah, Ibn Hazm, *op. cit.*, hal. 343.

³⁹ Ibn Hazm, *al-Ihkam*, III, *op. cit.*, hal. 380.

⁴⁰ Lihat Ibn Hazm, *al-Muhalla bi al-Atar*, jilid X, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988, hal. 37.

⁴¹ Agaknya mereka ini sependapat dengan mazhab lainnya yang menyatakan lafaz *musytarak* sebagai lafaz yang menunjukkan beberapa arti (dua atau lebih) melalui peletakan bahasa yang berbeda secara bergantian. Berdasarkan itu, masing-masing arti tidak memiliki penggunaan yang sama dengan yang lain. Dengan demikian, dari sisi penggunaannya, lafaz ini hanya untuk salah satu maknanya, sedangkan penegasan ini berdasarkan *qarinat* (tanda) yang diambil dari susunan kalimatnya atau dari keumuman nash atau dari nash hadis. Lihat: Bau Zahrah, *Ushul*, *op. cit.*, hal. 168-169.

⁴² Ibn Hazm, *al-Hikam*, III, *loc. cit.* Contoh lain ialah lafaz *muhshanat* yang berarti wanita baik ('afifat), wanita muslimah, wanita yang besuami, dan wanita merdeka. *Ibid.* hal. 381.

⁴³ *Ibid.*, hal. 403-404.

⁴⁴ Lihat: al-Syafi'i, *al-Risalat*, Beirut: Dar al-Fikr, tth., hal. 53-58.

⁴⁵ Lihat: Abu Zahrah, Ibn Hazm, *op. cit.*, hal. 317.

⁴⁶ Dalam istilah *Ushul Fiqh*, *Istidlal* ialah: suatu ibarat tentang dalil yang bukan nash, *ijma'* maupun *qiyas*. Dalam pandangan jumhur ulama dalil terdiri dari beberapa macam. Diantaranya: *talazum* antara dua hukum tanpa menentukan illatnya, *istishab al-hal*, *istihsan*, *mashlahat mursalat*, dan lainnya. Lihat al-Syaukani, *op. cit.*, hal. 236-249. Lihat pula al-Amidi, *al-Ihkam*, IV, *op. cit.*, hal. 104.

⁴⁷ *Ibid.* hal. 69.

⁴⁸ Al-Bagdadi, *Tarikh*, VIII, *op. cit.*, hal. 374.

⁴⁹ Ibn Hazm, *al-Ihkam*, V, *op. cit.*, hal. 98.

⁵⁰ Hadis riwayat Bukhari, Muslim, al-Tirmizi, al-Nasai, Ibn Majah, Abu Daud, al-Darimi dan lainnya. Lihat Muslim, Shahih, II, *op. cit.*, hal. 297.

⁵¹ Ibn Zahrah, Ibn Hazm, *op. cit.*, hal. 365.

⁵² Ibn Hazm, *al-Ihkam*, V, *op. cit.*, hal. 98.

⁵³ *Mutalaimat* adalah beberapa proposes yang lafaznya berlainan namun maknanya sama, sebagian dinyatakan dalam pernyataan negatif dan lainnya dalam bentuk positif dengan pengertian yang sama. Ibn Hazm, *al-Taqrīb*, *Lihadd al-Mantiq*, Beirut Muassasat al-Risalat, 1983, hal. 213.

⁵⁴ Ibn Hazm, *al-Ihkam*, V, *op. cit.*, hal. 99.

⁵⁵ Abu Zahrah, Ibn Hazm, *op. cit.*, hal. 366.

⁵⁶ Ibn Hazm, *al-Ihkam*, V, *loc. cit.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Abu Zahrah, Ibn Hazm, *loc. cit.*

⁵⁹ Ibn Hazm, *al-Ihkam*, V, *loc. cit.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.* hal. 98.

⁶² Hadis riwayat Muslim. Lihat: al-Asqalal, Ibn Hazar, *Buluq al-Maram*, jilid III, Bandung: Penerbit Dahlan, tanpa tahun, hal. 214. Lihat Muslim, Shahih I, *op. cit.*, hal. 674.

⁶³ Dari segi matan atau isinya, hadis tersebut dapat dinilai controversial. Bagaimana Sahlah menyingkap bagian tubuhnya untuk Salim menyodorkan puting susunya kepada Salim agar menyusui padanya sebanyak lima kali penyusuan sampai kenyang? Kemudian kapan pula datangnya susu ke dalam payudara Sahlah, sementara ia bukan wanita yang sedang menyusui bayi kecil? Betapapun tidak mustahil wanita yang tidak sedang menyusui bayi memiliki air susu. Dengan demikian, bisa saja hal itu terjadi.

⁶⁴ Lihat: Ibn Hazm, *al-Muhalla*, X, *op. cit.*, hal. 209-212. Lihat pula: Said Sabiq, II, *op. cit.*, hal. 209-212.

⁶⁵ Abu Zahrah, Ibn Hazm, *op. cit.*, hal. 369-370.

⁶⁶ Ibn Hazm, *al-Ihkam*, V, *op. cit.*, hal. 48.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Jama'ah dalam bahas Arab kumpulan. Shalat berjamaah ialah shalat yang dilakukan bersama-sama, salah seorang diantaranya menjadi imam dan lainnya menjadi makmumnya.

⁶⁹ Shalat Jum'at ialah shalat fardhu dua raka'at pada waktu dzuhur hari Jum'at yang wajib dilakukan secara berjamaah. Shalat Jum'at wajib dilakukan bagi setiap laki-laki muslim, dewasa, baligh, sehat akal dan badan.

⁷⁰ Ibn Hazm, *al-Muhalla bi al-Atar*, jilid III, Beirut: Dar al-Kutub an-'Ilmiyah, Beirut, hal. 248.

⁷¹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh II*, *op. cit.*, hal. 275-276.

⁷² Mahar mitsil adalah mahar yang menjadi hal istri yang jumlahnya sama dengan jumlah mahar wanita seukurannya. Lihat: Sayyid Sadiq, *Fiqh II*, *op. cit.*, hal. 299.

⁷³ Istishab al-hal menurut bahasa berarti menyertai keadaannya, atau musahabat, yakni: tetapnya keadaan sesuatu selama tidak ada sesuatu yang mengubahnya. Itulah sebabnya istishab didefinisikan sebagai: sesuatu yang telah tetap dimasa lampau maka pada prinsipnya ia akan tetap demikian pada masa mendatang. Lihat: al-Syaukani, *op. cit.*, hal. 237.

⁷⁴ Ibn Hazm, *al-Ihkam*, V, *op. cit.*, hal. 5.

⁷⁵ Dengan demikian sesuatu yang telah ditetapkan oleh nash keharamannya maka ia tetap haram selama tidak ada nash yang mengalihkannya dari hukum haram itu kepada hukum lain. Selanjutnya sesuatu yang diwajibkan oleh nash tidak akan berubah sampai nash mengubahnya dari hukum wajib kepada hukum ynaglain. Demikian seterusnya.

⁷⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul II*, *op. cit.*, hal. 859.

⁷⁷ *Ibid.*, hal. 8-9.

⁷⁸ *Ibid.*, jilid I, hal. 52.

⁷⁹ Abu Daud, *Sunan III*, *op. cit.*, hal. 366.

⁸⁰ Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, jilid II, Dar al-Fikr, Beirut, 1986, hal. 860-861.

⁸¹ Abu Zahrah, Ibn Hazm, *op. cit.*, hal. 375.

⁸² *Ibid.*, hal. 372-373. Yang agak mengherankan Abd al-Wahab Khallaf

menyatakan fukaha Hanafiyah termasuk yang menolak kehujjahan istishab. Lihat: Abd al-Wahab Khallaf, *Masadir al-Tasyri' al-Islami fi ma la Nashsh fihi*, Kuwait: Dar al-Qalam, tth., hal. 152.

⁸³ Lihat: Abu Zahrah, *Ushul*, *op. cit.*, hal. 298-299.

⁸⁴ Ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazhair*, Beirut: Dar al-Fikr, 1983, hal. 83. ia menggunakan istilah *istihqaq* untuk *istimbat* yang pengertiannya kurnag lebih sama.

⁸⁵ *Ibid.*, hal. 299.

⁸⁶ Ibn Hazm, *al-Muhalla IX*, *op. cit.*, hal. 316.

⁸⁷ Ibn Hazm, *al-Muhalla I*, *op. cit.*, hal. 427-428.

⁸⁸ Lihat: Ibn Nujaim, *op. cit.*, hal. 60. Lihat pula: *al-Suyuthi, al-Asybah wa al-Nazhair fi al-Furu'*, Kairo: Nur al-Tsaqafat al-Islamiyyat, 1985. hal. 118-122. lihat pula Ibn Rajab al-Hanbali, *al-Qawa'id fi al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Maktabat al-Kuliyyat al-Azhariyyat, 1971. hal. 369.

⁸⁹ Ibn Hazm, *al-Ihkam V*, *op. cit.*, hal. 6-7.

⁹⁰ *Ibid.*,

⁹¹ *Ibid.*, hal. 141-143.

⁹² Lihat: al-Jaziri, *al-Fiqh I*, *op. cit.*, hal. 42.

⁹³ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh I*, *op. cit.*, hal. 126-127.

⁹⁴ Ibn Hazm, *al-Ihkam V*, *op. cit.*, hal. 42.

⁹⁵ *Ibid.*, hal. 46.

⁹⁶ *Ibid.*, hal. 8.

⁹⁷ Lihat: al-Syathibi, *al-Muwafaqat II*, *op. cit.*, hal. 213-214.

⁹⁸ *Ibid.*, hal. 15.

⁹⁹ *Ibid.*, hal. 15-16.

¹⁰⁰ *Khiyar syarth* ialah: adanya syarat berupa hak membatalkan suatu akad yang telah tetap dalam jangka waktu tertentu. *Khiyar syarth* terdapat dalam berbagai bentuk akad yang telah tetap, namun dapat dibatalkan seperti jual beli, sewa menyewa dan lainnya. Abu Zahrah, Ibn Hazm, *op. cit.*, hal. 510.

¹⁰¹ Ibn Hazm, *al-Muhalla VII*, *op. cit.*, hal. 260.

¹⁰² Lihat: Abd al-Rahman al-Jaziri, *al-Fiqh II*, *op. cit.*, hal. 177-180.

)

5

PENUTUP

A. Kesimpulan

Melalui uraian data dan analisis terdahulu telah ditelaah secara luas latar belakang kecenderungan Ibn Hazm kepada mazhab Zhahiri dan metode ijtihad yang dikembangkan dalam rangka menyempurnakan kerangka berpikir mazhab yang dianutnya dalam mengistimbatkan hukum Islam dari sumbernya, yaitu : Alqur'an dan sunnah Nabi SAW berikut ilustrasi contoh-contoh ijtihad yang dikemukakannya, terutama dibidang mu'amalah atau sosial. Dari pembahasan tersebut di atas dapat ditarik kesimpulan umum yang merupakan temuan dari penelitian ini sebagai berikut :

Kesimpulan pertama : Bahwa pilihan Ibn Hazm pada mazhab Zhahiri setelah lebih dulu mengenyam pendidikan fikih mazhab Maliki yang menjad mazhab resmi dinasti Umayyah di Andalusia dan sempat mengikuti mazhab Syafi'i untuk sementara waktu merupakan bagian dari proses kearah kemandiriannya dalam berijtihad dan menegakkan hukum Islam secara benar dan ketat. Hal ini tidak terlepas dari kondisi kehidupan sosial politik dan keagamaan di Andalusia pada masa awal abad kelima Hijriah yang sedang dilanda kemelut politik dan penuh kekacauan, akibat perebutan kekuasaan tertinggi atau jabatan khalifah dan intervensi negara-negara Barat Kriten yang berada di sekitar kawasan muslim itu dan berakhir dengan runtuhnya dinasti Umayyah di daerah itu dan munculnya dinasti-dinasti kecil yang dikenal dengan *Muluk al-*

Thawaif.

Dalam situasi demikian, dalam beberapa dasawarsa hukum Islam tidak dapat sepenuhnya berjalan efektif. Bahkan yang tampak di depan mata adalah berbagai bentuk penyelewengan, pelanggaran dan pengabaian serta pelecehan hukum Islam. Misalnya, kasus pengangkatan anak jauh di bawah umur menjadi Khalifah, kasus pengangkatan putera mahkota oleh Khalifah Hisyam secara terpaksa terhadap al-Hajib Abd al-Rahman al-'Amiri, padahal ia sama sekali buka berasal dari suku Quraisy; kasus pengangkatan diri para *muluk at-Tawaif* sebagai Khalifah, padahal mereka adalah orang-orang hitam dari Afrika dan hal itu mendapat restu dan dibiayai oleh fukaha Maliki di Andalusia; kemudian pemerasan dan kezaliman yang dilakukan oleh penguasa dan tentara mereka terhadap harta rakyat merajalela dimana-mana, tanpa kontrol serius dari ulama, serta berbagai penyimpangan lainnya.

Dalam rangka menegakkan kembali syari'at Islam di Andalusia, Ibn Hazm melihat perlunya menerapkan hukum-hukum yang tersurat dalam Alqur'an dan sunnah secara ketat, karena cara itulah yang dipandang dapat memperlihatkan citra yang konkrit dalam pengamalan dan penerapan hukum Islam di masyarakat. Untuk itu, perlu dikembangkan pemahaman dan penggalian syari'at Islam langsung dari sumbernya dengan menekankan pendekatan kebahasaan secara ketat seperti perintah berarti kewajiban dan larangan bermakna pengharaman. Takwil dilarang kecuali dilandasi nash atau ijma'. Hal ini sejalan dengan mazhab Zhahiri. Karena dalam mazhab ini tujuan syaria't hanya dapat diketahui melalui apa yang tersurat dalam nash. Dalam situasi yang kacau ketika itu, ra'y dipandang Ibn Hazm sebagai celah yang potensial bagi upaya memenuhi kepentingan penguasa dan penyimpangan syari'at Islam. Oleh karena itu, ia berusaha menutup celah itu

dengan menolak sebagian besar ra'y seperti *qiyas*, *istihsan*, *maslahat mursalat*, *sadd al-dzari'at*, *ta'lil al-ahkam*, dan semisalnya. Selanjutnya syari'at Islam, menurutnya, hanya diambil dari Alqur'an, sunnah dan ijma' sahabat yang juga didasarkan atas petunjuk Nabi SA. Oleh karena itu, ia melarang taklid kepada siapapun. Larangan taklid tersebut merupakan reaksinya terhadap suasana pemikiran yang telah banyak dikuasai dan dipengaruhi taklid kepada mazhab seseorang dan tidak langsung merujuk kepada sumber syari'at Islam, yaitu Alqur'an dan sunnah. Ia menghendaki kebebasan berijtihad dengan merujuk langsung kepada sumbernya, tanpa terikat mazhab seseorang.

Berkat kerja kerasnya, mazhab Zhahiri bukan saja mulai dikenal luas di Andalusia dan Afrika Utara; akan tetapi lebih dari itu, jika sebelumnya mazhab ini hanya merupakan bentuk reaktif dari merajalelanya penggunaan takwil yang berlebihan atau kritik terhadap praktik ijtihad yang sangat berani memutarbalikkan pengertian suatu teks wahyu tanpa diikat oleh aturan main untuk kemudian dibuat aturan main oleh Daud Zhahiri, maka Ibn Hazm kemudian mengembangkannya menjadi suatu metode hukum Islam yang komprehensif melalui karyanya *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Agaknya, inilah yang membuat perannya sangat penting dalam mazhab Zhahiri.

Kesimpulan kedua : Ibn Hazm menempuh jalur *istidlal* dengan dalil guna menjawab persoalan-persoalan hukum yang tidak ada penegasannya dalam nash dan hal-hal baru yang muncul akibat perubahan sosial yang terjadi. Dalam *istidlal*, dalil ada dua macam, yaitu : dalil yang diambil atau dari nash dan dalil yang diambil dari ijma'.

Dalil yang diambil dari nash ada tujuh macam sebagai berikut : *Pertama*, nash menyebut dua premis tanpa konklusi, maka konklusi yang diambil merupakan dalalah nash. *Kedua*,

nash berbentuk syarat dan jawab, maka penerapan keumuman syarat dan jawab itu merupakan dalalah nash. *Ketiga*, nash mengandung suatu makna, kemudian makna itu diungkapkan dengan kalimat lain yang semakna dengannya. *Keempat*, hukum yang tidak disebutkan nash merupakan satu-satunya alternatif yang masih tersisa dari beberapa alternatif hukum lainnya yang telah dibatalkan oleh nash. *Kelima*, nash berbentuk beberapa proposisi yang mengandung tingkatan, kemudian dipahami bahwa yang tertinggi di atas peringkat yang sesudahnya dan seterusnya. *Keenam*, proposisi yang dibalik dari *mujabat kulliyat* menjadi *mujabat juz'iyat*. *Ketujuh*, penunjukkan lafaz terhadap makna yang lazim dan terhadap satuan-satuan maknanya untuk lafaz umum yang mempunyai banyak satuan makna.

Adapun dalil yang diambil dari *ijma'* ada empat macam sebagai berikut : *Pertama*, *ijma'* mengenai persamaan hukum kaum muslimin selama tidak nash yang mengkhususkannya untuk sebagian orang. *Kedua*, *ijma'* untuk meninggalkan suatu pendapat yang tidak ada dalilnya. *Ketiga*, *ijma'* atas jumlah minimum sesuatu (*aqallu ma qila*). *Keempat*, *ijma'* atas *istishab al-hal*.

Dari sekian banyak macam dalil yang diambil dari nash dan *ijma'*, penerapan dalil yang mengarah kepada keumuman makna dan *istishab al-hal* memiliki jagkauan yang terluas dalam *ijtihad* Ibn Hazm. Persoalan-persoalan hukum baru yang timbul sebagai akibat dari perubahan sosial, yang tak terjawab oleh nash Alqur'an dan sunnah, *ijma'* sahabat dan ketujuh bentuk dalil yang diambil dari nash dan tiga macam dalil yang diambil dari *ijma'* selain *istishab al-hal* pada akhirnya akan dijawab melalui *istidlal* dengan *istishab al-hal*. Dengan kecenderungan semacam itu, Ibn Hazm mempunyai kecenderungan yang kuat untuk menetapkan kebolehan dan kehalalan sesuatu yang tidak ada larangannya dalam nash Alqur'an dan sunnah Nabi SAW>

ini berarti hal-hal yang haram hanya sedikit saja. Akan tetapi dengan kecenderungan *ijtihad* pada zaman modern ini yang tidak lagi berpegang kepada metode *ijtihad* suatu mazhab tertentu, bahkan secara terbuka menerima dan menerapkan berbagai macam metode dan kaidah *istimbat hukum* yang relevan untuk menjawab persoalan-persoalan hukum kontemporer seperti *qiyas*, *istihsan*, *mashlahat mursalat*, *sadd al-dzari'at*, *istishab* dan lain sebagainya, maka metode *ijtihad* yang ditawarkan Ibn Hazm hanya merupakan salah satu alternatif pilihan dari sekian banyak pilihan metode yang ada, yang penerapannya disesuaikan dengan kebutuhan dan kepentingan yang ideal dalam menjawab persoalan-persoalan hukum dan memenuhi kebutuhan hukum Islam kontemporer. Dengan demikian, maka metode *ijtihad* yang ditawarkan oleh Ibn Hazm hanya relevan dalam batas-batas tertentu saja, selama sejalan dengan *maqashid al-Syari'at*.

B. Implikasi

Dengan adanya temuan penelitian berupa metode *ijtihad* yang dikembangkan oleh Ibn Hazm al-Zhahiri dalam menghadapi persoalan-persoalan baru yang muncul akibat perubahan sosial yang terjadi dengan menggunakan *istidlal* dengan dalil, maka implikasinya antara lain sebagai berikut :

1. Semakin bertambah alternatif pilihan metode *ijtihad* yang dapat dipergunakan oleh para pakar hukum Islam untuk menjawab persoalan-persoalan hukum kontemporer yang senantiasa muncul akibat perubahan sosial yang terjadi sejalan dengan dinamika kehidupan sosial. Jika selama ini, fukaha dalam menjawab persoalan-persoalan hukum yang tidak ditemukan ketentuannya dalam Alqur'an dan sunnah hanya menggunakan beberapa metode *ijtihad* seperti *qiyas*, *istihsan*, *mashlahat mursalat*, *sadd al-dzari'at* dan '*urf*, maka dengan

temuan penelitian ini para pakar hukum Islam bisa mempergunakan metode *istidlal* dengan dalil seperti yang dikembangkan oleh Ibn Hazm sebagai alternatif lain jika sesuai dengan kondisi permasalahan yang dihadapi seperti beberapa contoh yang penulis kemukakan dalam pembahasan sebelumnya yang diantaranya berkenaan dengan status sosial kaum wanita.

2. Jika belakangan ini muncul kecenderungan untuk mengaktualisir dan mengamalkan pendapat-pendapat mazhab Zhahiri, termasuk pendapat Ibn Hazm, begitu saja tanpa didasari dalil yang menjadi dasar *istimbath* hukumnya dengan tujuan mengambil suatu pendapat hukum yang ringan, maka dengan temuan penelitian ini seorang ulama bisa mengadakan pengecekan ulang kebenaran dan outentisitas pandangan mazhab Hahiri, khususnya Ibn Hazm, dengan melacakinya melalui metode *ijtihad* yang dikembangkannya. Apalagi jika kutipan pendapat mazhab tersebut diambil tidak langsung dari karya pengarangnya, tapi melalui buku karya ulama mazhab lain, agaknya kehati-hatian dalam pengambilan pendapat tersebut untuk diamalkan mutlak harus dilakukan dnegan cermat, sehingga tidak terjadi kesalahan penisbahan yang tidak semestinya terjadi. Sebab ada kesan seakan-akan mazhab Zhahiri itu merupakan mazhab yang ganjil, tidak terkelompok dalam salah satu dari empat mazhab Sunni, padahal mazhab ini dikenal paling ketat dalam berpegang pada nash Alqur'an dan sunnah. Mestinya, merekapun termasuk kategori Sunni, karena kuatnya komitmen mereka pada sunnah Nabi SAW. Di samping itu, kesan yang muncul selama ini, mazhab ini kurang mendapat simpati ulama dari mazhab lain. Untuk menghindari sikap serampangan dalam mengutip mazhab ini diperlukan pemahaman yng baik terhadap metode *ijtihad* mazhab ini sebagai dikembangkan oleh Ibn Hazm. Dengan pemahaman

semacam ini, seorang ulama tidak akan terjebak begitu saja mengatakan bahwa pendapat yang ia anut adalah pendapat mazhab Zhahiri, padahal kenyataannya pendapat itu bertentangan dengan metode *istimbath* hukum mereka dari nash dan metode *ijtihad* mereka dalam menghadapi persoalan yang tidak ditemukan nashnya.

C. Saran-Saran

Di tengah animo dan kecenderungan yang begitu kuat dalam masyarakat untuk mengaktualisir dan mengamalkan pemikiran-pemikiran fikih mazhab Zhahiri pada masa belakangan ini penulis menyarankan sebagai berikut :

1. Ulama sebagai tempat masyarakat bertanya diharapkan bersikap lebih berhati-hati dalam mengutip pendapat yang dinisbahkan kepada mazhab Zhahiri baik untuk diamalkan sendiri atau untuk berfatwa bagi masyarakat, dan mengadakan pengecekan kembali kepada kitab yang lebih kuat dan lebih dapat dipercaya seperti kitab yang disusun langsung oleh ulama penganut mazhab ini dan bukan ulama penganut mazhab lain sperti kitab *al-Muhalla bi al-atsar* karya Ibn Hazm al-Andalusia. Hal ini dimaksudkan untuk menghindari kesalahan penisbahan suatu pendapat kepada seorang ulama atau mazhab Zhahiri.

2. Ulama juga perlu mendalami metode *istimbath* hukum mazhab Zhahiri dari nash Alqur'an dan sunnah, serta metode *istidlalnya* dalam menjawab persoalan-persoalan hukum yang tidak ditemukan nashnya secara komprehensif, sehingga hilang kesan bahwa pendapat-pendpat mazhab ini cenderung permissive dan ringan. Dengan pendalaman semacam ini, seorang ulama dapat melakukan koreksi terhadap suatu pendapat yang dinisbahkan kepada mazhab ini, akan tetapi penisbahan itu masih diragukan kebenarannya. Baik sebagai akibat dari salah kutip, salah cetak, salah penisbahan atau

lainnya. Dengan demikian, diharapkan kesalahan semacam itu dapat ditekan sekecil mungkin.

DAFTAR PUSTAKA

- Alqur'an Dan Terjemahnya*, Medinah al-Munawwarah: Muja'mma' Khadim al-Haramain asy-Syarifain Litiba'at al-Mushaf al-Syarif, 1411 H.
- Abu Daud, Sulaiman bin al-ASy'ats, *Sunan Abi Daud*, Kairo: Dar Ihya' al-Sunnat al-Nabawiyyat, tanpa tahun.
- Abu Zahrah, Muhammad, Ibn Hazm: *Hayatuh wa 'Asruhu, Arauhu wa Fiqhuhu*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tanpa tahun.
- — —, *Muhadarat fi Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyat*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tanpa tahun.
- — —, *Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tanpa tahun.
- Al-Afganistani, Sayyid Muhammad Musa, *al-Ijtihad wa Mada Hajatina Ilaih*, Mesir: Matba'at al-Madani, tanpa tahun.
- Al-Amidi, Saif al-Din, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Fikr, 1980.
- Al-Andalusia, Ibn Hazm, *al-Durrat fima Yajibuh I'tiqaduhu*, Makkah: Maktabat al-Turats, tanpa tahun.
- — —, *al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- — —, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Kairo: Dar al-Hadis, 1980.
- — —, *Maratib al-Ijma'*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, tanpa tahun.
- — —, *al-Muhalla bi al-Atsar*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1988.
- — —, *al-Nabdzat al-Kafiyat fi Ahkam Ushul al-Din*, Beirut: Dar

- al-Kutub al-Ilmiyyat, 1985
- - -, *Risalat fi Fadhl al-Andalus wa Dzikr Rijaliha*, Beirut:
Muassasat al-'Arabiyyat, 1987.
- - -, *Risalat fi Jumal al-Imamat*, Beirut: Muassasat al-
'Arabiyyat, 1987.
- -- , *Risalat fi Ummahat al-Khulafa'*, Beirut: Muassasat al-
'Arabiyyat, 1987.
- - - - - , *Risalat Naqth al-'Arus fi
Tarikh al-Khulafa'*, Beirut: Muassasat al-'Arabiyyat, 1987.
- - -, *Risalat al-Tawqif 'ala Syari'at al-Najat*, Beirut: Muassasat
al-'Arabiyyat, 1987.
- - -, *Tafsir Alfazh Tajri Baina al-Mutakallimin fi al-Ushul*, Beirut:
Muassasat al-'Arabiyyat, 1987.
- - -, *al-Taqrīb li Hadd al-Mantiq*, Beirut: Muassasat al-
'Arabiyyat, 1987.
- - -, *Tawq al-Hamat fi al-Ilfat wa al>Allaf*, Kairo: Dar al-Ma'raif,
1977.
- - -, *al-Ushul wa al-Furu'*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyat,
1984.
- Al-Armawi, Siraj al-Din Mahmud, *al-Tahsil min al-Mashsul*,
Beirut: Muassasat al-Risalat, 1975.
- Al-Asmānī, Muhammad bin Abd al-Hamid, *Badl al-Nazar
fi al-Ushul*, Kairo: Maktabat al-Turats, 1984.
- Al-Asnawi, Nihayat al-Sul fi Syarh Minhaj al-Wushul, Kairo:
Matba'at Muhammad Ali Sabih wa Awladuh, tanpa tahun.
- Al-'Asqalani, Ibn Hajar, *Tahdzib al-Tahdzib*, Beirut: Dar al-Fikr,
tanpa tahun.

- Al-Bagdadi, Abu Ya'la al-Qadi, *al-'Uddat fi Ushul al-Fiqh*, Beirut: Muassasat al-Risalat, 1980.
- — —, Ahmad bin Ali bin Barhan, *al-Wushul ila 'ilm al-Ushul*, Riyadh: Maktabat al-Ma'arif, 1984.
- — —, Ahmad bn Ali al-Khatib, *Tarikh Bugdad*, Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun.
- Baqir, Haidar dan Basri, Syarif (ed), *Ijtihad Dalam Sorotan*, Bandung: Penerbit Mizan, 1988.
- Al-Bashri, Abu al-Husain Muhammad bin Ali bin Tayyib, *al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1983.
- Al-Bugha, Mustafa Adib, *Atsar al-Adillat al-Mukhtalaf fiha fi al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: Dar al-Imam al-Bukhari, tanpa tahun.
- Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Mesir: Matba'at Isa al-Babi al-Halabi wa Awladuh, tanpa tahun.
- Chehne, Anwar, *Muslim Spain, Its History and Culture*, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1978.
- Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh: The Edinburgh University Press. 1991.
- — —, *Conflict and Tensions in Islamic Law*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- Al-Dhabi, Ahmad bin Muhammad, *Bugyat al-Multanis fi Tarikh Rijal al-Andalus*, Madrid: Roches, 1984.
- Al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, Kairo: Dar Ihya' al-Sunnat al-Nabawiiyyat, tanpa tahun.
- Al-Darini, Fathi, *al-Manahij al-Ushuliyyat fi al-Ijtihad bi al-Ra'y*, Damaskus: Dar al-Kitab al-Hadis, 1975.

Al-Dimasyqi, Abd al-Qadir in Badran, *al-Madkhal ila Madzhab al-Imam Ahmad Ibn Hanbal*, Beirut: Muassasat al-Risalat, 1981.

— — —, Ibn Qudamah, *Rawdhat al-Nazir wa Junnat al-Manazhir*, Riyadh: Dar al-Ma'arif, 1984.

— — —, *Tadzkirat al-Huffazh*, Heiderabad, Matba'at Majlis Dairat al-Ma'arif al-Utsmaniyyat, 1376 H.

Fadlullah, Mahdi, *al-Ijtihad wa Manthiq al-Fiqhiy fi al-Islam*, Beirut: Dar al-Tali'at, 1987.

Al-Fanari, Fushul al-Badai' fi Ushul al-Syarai', Turki: Matba'at Yahya Afandi, tanpa tahun.

Al-Gazali, Abu Hamid, *al-Mankhul min Ta'liqat al-Ushul*, Beirut: Dar al-Fikr, 1980.

— — —, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Mesir: Maktabat al-Fannaniyyat, tanpa tahun.

Goldziher, Ignas, *The Zahiris: Their Doctrine and Their History*, Leiden: EJ Brill, 1971.

Al-Hamawi, Yaqut, *Mu'jam al-Udaba'*, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, tanpa tahun.

Hasabullah, Ali, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971.

Hitti, Philip K., *History of The Arabs*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Al-Humaidi, Muhammad bin Nashir, *Jadzwat al-Muqtabis fi Dzikr Wulat al-Andalus*, Kairo: Dar al-Mishriyyat, 1966.

Ibn Abd al-Syahin, *Musallam al-tsubut*, Bulaq: al-Amiriyyat, tanpa tahun.

Ibn al-Atsir, Abu al-Husein Ali, *al-Kamil fi al-Tarikh*, Beirut: Dar Shadir, 1965.

Ibn al-'Imad, *Syadzarat al-Dzahab fi Akhbar Man Dzahab*, Beirut: Dar al-Aflaq al-Jadidat, tanpa tahun.

Ibn Khaldun, *Muqaddimat Ibn Khaldun*, Beirut: Maktabat al-Tijarriyat, tanpa tahun.

Ibn Katsir, Abu al-Fida' Muhammad, *al-Bidayat wa al-Nihayat*, Beirut: Maktabat al-Ma'arif, 1977.

Ibn Khalikan, Ahmad bin Muhammad, *Wafayat al-A'yan*, Beirut: Dar Shadir, tanpa tahun.

Ibn Majah, Muhammad bin Yazid, *Sunan Ibn Majah*, Kairo: Mathba'at Isa al-Babi al-Halabi wa Awladuh, tanpa tahun.

Ibn Manzhur, Jamal al-Din Muhammad bin Muharram, *Lisan al-'Arab*, Makkah: maktabat Dar al-Baz, 1993.

Ibn al-Nadim, *al-Fihrisit*, Beirut: Dar al-Ma'arif, tanpa tahun.

Ibn Nujaim, Zain al-Din bin Ibrahim, *al-Asybah wa an-Nazhair*, Beirut: Dar al-Fikr, 1983.

Ibn Taimiyah, Taqi al-Din, *Majmu' Fatawa Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiyyat, tanpa tahun.

Al-Jawziyat, Ibn al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Beirut: Dar al-Fikr, 1977.

Al-Jashshash, Abu Bakar, *Ahkam al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun.

Al-Jaziri, Abd al-Rahman, *al-Fiqh 'ala Madzahib al-Arba'at*, Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun.

Al-Juwaini, Imam al-Haramain Abu al-Ma'ali, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Ansar, 1980.

- Al-Kahlani, Muhammad bin Ismail, *Subul al-Salam*, Bandung: Penerbit Dahlan, tanpa tahun.
- Khalifah, Abd al-Karim, *Ibn Hazm al-Andalusi: Hayatuhu wa Adabuhu*, Beirut: Mutabi' Ma'tuq Ikhwan, tanpa tahun.
- Khallaf, Abd al-Wahhab, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami fima la Nashsha fih*, Kuweit: Dar al-Qalam, tanpa tahun.
- — —, *Ushul al-Fiqh*, Kuweit: Dar al-Qalam, tanpa tahun.
- Khudri Bek, Muhammad, *Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- Malik, al-Imam, *al-Muwatta'*, Kairo: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, tanpa tahun.
- Al-Maragi, Abdullah Mustafa, *Fath al-Mubin fi Tabaqat al-Ushuliyyin*, Mesir: Muhammad Amin wa Syurakauh, 1974.
- Muslim, *Shahih Muslim*, Bandung: Dar al-Ma'arif, tanpa tahun.
- La-Nasai, *Sunan al-Nasai*, Beirut: Dar al-Fikr, 1980.
- Al-Nawawi, Muhyi al-Din bin Syaraf, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*, Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun.
- Al-Maqrizi, *Nafh al-Tib fi Gushn al-Andalus wa Dzikr Wazirih*, Beirut: Dar al-Kitab al'Arabi, tanpa tahun.
- Al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Mahshul fi 'Ilm al-Ushul*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyat, 1979.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnat*, Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun.
- Al-Sais, Ali, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Maktabat wa Mathba'at Muhammad Ali Shabih, tanpa tahun.
- Sa'id al-Khan, Mustafa, *Atsar al-Ikhtilaf fi Qawa'id al-Ushuliyyat fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, Beirut: Muassasat al-Risalat, 1982.

- Salam Makdur, Muhammad, *al-Ijtihad fi al-Tasyri' al-Islami*, Kairo: Dar al-Nahdhat al-'Arabiyyat, 1974.
- Al-Sarakhsi, Abu Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abu Sahl, *Ushul al-Sarakhsi*, Hederabad: Lajnat Ihya' al-Ma'arif al-Nu'maniyyat, tanpa tahun.
- — —, Syams al-Din, *al-Mabsuth*, Beirut: Dar al-Ma'rifat, 1989.
- Soekanto, Soeryono, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, Jakarta: Rajawali Press, 1988.
- Soemarjan, Selo, *Social Changes in Jogjakarta*, Ithaca: Cornell University Press, 1962.
- Al-Syafi'i, Muhammad bin Idris, *al-risalat*, Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun.
- — —, *al-Umm*, Beirut: Dar al-Ma'rifat, 1973.
- Al-Sya'rani, Abd al-Wahhab, *al-Mizan al-Kubra*, Singapura: Maktabat wa matba'at Sulaiman Mar'i, tanpa tahun.
- Al-Syahrastani, Muhammad bin Abd al-Karim, *al-Milal wa al-Nihal*, Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim, *al-i'tisham*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1991.
- — —, *al-Muwafaqat*, Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun.
- Al-Syawkani, Muhammad bin Ali, *Irsyad al-Fuhul*, Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun.
- Al-Subki, Taj al-Din Abd al-Wahhab, *Jam'u al-Jawami'*, Mesir: Matba'at Isa al-Babi al-Halabi, tanpa tahun.
- — —, *Thabaqat al-Syafi'iyyat al-Kubra*, Mesir: Matba'at Isa al-Babi al-Halabi, 1965.

Al-Suyuti, Jalal al-Din Abd al-Rahman, *al-Asybah wa al-Nazair fi la-furu'*, Kairo: Nur al-Tsaqafat al-Islamiyyat, 1965.

Al-Tirmizi, Muhammad bin Isa, *Sunan al-Tirmizi*, Kairo: Maktabat al-Islamiyyat, tanpa tahun.

Al-Wahidi, Ali bin Ahmad, *Asbab an-Nuzul*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1957.

Winsink, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-Hadits al-Nabawi*, Leiden: EJ Brill, 1936.

Al-Zarqa', Mustafa Ahmad, *al-Madkhal al-'Amm ila al-Fiqh al-Islami*, Beirut: dar al-Fikr, tanpa tahun.

Al-Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1986.

— — —, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Fikr, 1986.

ISBN 978-979-19703-3-4